I
106/35

RICHARD LÖWE

Kosmos und Aion

C. BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH

[3,5]
Forschungen

Kosmos und Aion

Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses

Von

Lic. Richard Löwe

Pfarrer in Essen

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh 1935

Bibliothek der Universität Erlangen

Druck von C. Bertelsmann Gütersloh
Printed in Germany

o. Nr.

Neutestamentliche Forschungen

Herausgegeben von

Professor D. Otto Schmitz

Dritte Reihe:

Beiträge zur Sprache und Geschichte der urchristlichen Frömmigkeit

5. Heft:

Kosmos und Aion

Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses

Von Lic. Richard Löwe
Pfarrer in Essen

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh 1935

Bibliothek der Universität Erlangen

Meinen lieben Eltern
in tiefer Dankbarkeit

Vorwort.

Dieses Buch hat die große Schwäche und vielleicht den kleinen Vorteil, nicht auf jeden Fall systematisch zu sein. Das liegt nicht an seinem vorherrschenden Willen zur Aktualität und an seinem das Zünftige gelegentlich durchbrechenden, knappen und eine hintergründige Aufmerksamkeit für Unausgesprochenes erfordernden Stil, sondern einfach an der überwältigenden Fülle der Probleme, die unter dem Stichwort „Welt" hier auf kurzem Raum zur Aussprache kommen. Die literarische Raumbegrenzung ist nicht nur gefordert durch die schnellebige Zeit und ihre wirtschaftliche Anspannung, sondern auch durch eine besonders schwerwiegende pfarramtliche Verantwortung, der keine notwendige Kraft zu wissenschaftlichem Einsatz entzogen werden durfte. Der Facharbeiter versetze sich außerdem zum freundlichen Verständnis manches „Ungenügenden" in die bibliothekarische Technik und das kleine Vielerlei eines entlegenen Dorfpastorates, dessen kürzliche Vertauschung mit dem brausenden Leben einer Industriegroßstadt und mit weitschichtiger kirchlicher Aufbauarbeit die fachliche Fühlungnahme naturgemäß nicht gestärkt hat!

Aber es ist doch bei aller Hemmung einer abgeklärten Theorie durch eine äußerlich und innerlich aufwühlende Praxis der Dank für eine Förderung auszusprechen. Wie kann man von Welt reden, ohne intensiv in ihr zu leben? Wie kann man ein Wort zu ihrer Problematik sagen, ohne von der Fülle der Wertungen umschwirrt zu sein? Wie kann man den dialektischen Verlauf göttlicher Offenbarung zu alledem verstehen, ohne deren offenbare Mißverständnisse und Halbverständnisse in praktischer Wirkung vor Augen zu haben? Das alles danke ich derselben Gemeindearbeit und

all der Unruhe und Sorge, die sie in Herz und Haus und Studierstube hineinträgt.

Wissenschaftliche Förderung darf ich besonders Herrn Professor D. Schmitz danken, der mein aus der Praxis erwachsenes theologisches Anliegen freundlich aufnahm, durch Hinweise weiterlenkte und in meinen Ferienwochen mit durcharbeitete. Durch ihn ist der wesentliche Inhalt der vorliegenden Arbeit in dem bewegten Sommersemester des Bibeljahres 1934 der evang.-theologischen Fakultät Münster zur Promotion vorgelegt worden. Die vorhergehenden anregenden Wochen in Universität und Hamannstift behalte ich in bester Erinnerung. Herr Professor Dr. Schoene erschloß mir in freundlicher Weise das Seminar für klassische Philologie und förderte meine Arbeiten sowie meine Griechenlandreise durch mannigfache Beratung.

Für schnelles Entgegenkommen danke ich auch dem Verlage. Möge es uns gelingen, die brennenden Probleme um den christlichen Weltbegriff so eindringlich in theologische Forschung und kirchliches Handeln hineinzurufen, daß immer klarere Besinnung, verständlichere Rede und sachlichere Haltung um ihn entsteht! Das ist das Anliegen des vorliegenden Versuches. Mit Martin Kählers Gebet

„Verborgener, Offenbarer,
so nah und so fern,
du einiger wahrer
Herr aller Herrn,
hilf aus den Gedanken
ins Leben hinein,
ganz ohne Wanken
dein eigen zu sein!“

gebe ich ihn der kämpfenden Kirche zurück

zu Martin Kählers 100. Geburtstage.

Richard Löwe.

Inhalt.

Einführung in das Problem . . . . . Seite 1

Erster Teil.

Das Weltverständnis in der Umwelt des Neuen Testamentes . 7

I. Kosmisches Bewußtsein im Griechentum 7
a) Der Wortschatz 7
b) Mythologien 7
c) Die kosmologische Philosophie 11
d) Die großen Systeme 12
e) Die ethische Periode 17
f) Die gnostisch-synkretistische Umwelt des Urchristentums, verspätet bezeugt in den hermetischen Schriften 20
g) Ergebnis 24

II. Die Vorbereitung der Dialektik im Judentum 27
1. Gott und Welt im kanonischen Alten Testament 29
a) Schöpfung 30
b) Sünde 30
c) Erwählung 35
d) Weltvollendung 37
2. Die Entstehung der Aonenlehre in der nachkanonischen jüdischen Theologie 38
a) Übersicht 39
b) Entwicklung 39
3. Berührungen zwischen jüdischem und hellenistischem Weltverständnis 42
a) Die Septuaginta 48
b) Die Weisheitsliteratur 48
c) Die „Weisheit Salomos“ 50
d) Philon 52
e) Josephus 54
4. Ergebnis 58
60

Zweiter Teil.

Die Dialektik des neutestamentlichen Weltverstehens . . 63

Vorbemerkungen a) zum Wortmaterial 63
b) zu den Methoden 63

Seite

I. Die Erschütterung des Weltbegriffs in der neuen Ethik . . 66
Erste Orientierung 66
1. Die Wertung der Welt 67
a) Ihre Bewertung als Geschöpf Gottes 67
b) Die Abwehr der Überbewertung 69
c) Die Entwertung der Welt als antichristlich 74
2. Der Sieg über die Welt 81
Zur Gliederung 81
a) Die Abwehr 82
b) Der Angriff 87
Ergebnis 92

II. Die Kirche als Ort der neuen Ethik in der Welt 93
Zusammenhang und Gliederung 93
1. Aus der Welt genommen 95
2. In die Welt gesandt 104
a) Der Grund der Sendung 105
b) Der große Gesandte 106
c) Die Sendung der Gemeinde 108
3. Mit der Welt vermengt 110
a) Weltlicher Geist in der Kirche 112
b) Weltmenschen in der Kirche 113
Ergebnis 116

III. Der neue Aon als Erwecker des neuen Weltverständnisses . . 117
Einführung 117
1. Die gegenwärtige Weltzeit 119
a) Zur Terminologie 119
b) Die Aonen im synoptischen Bericht 120
c) *κόσμος* und *αἰών* bei Paulus 123
d) *κόσμος* bei Johannes und Jakobus 124
2. Der Einbruch der neuen Weltzeit 125
3. Die Vollendung 138
Ergebnis 144

Dritter Teil.

Umformung der Weltbeziehung in der nachapostolischen Zeit . 146

a) Gesichtspunkte 146
b) Der Tatbestand in den Schriften der apostolischen Väter 148
c) Zusammenfassung 156

Abschluß: Die gegenwärtige Lage und Aufgabe 158

Einführung in das Problem.

Die Fassung des Begriffes „Welt“ ist einer der großen Prüfsteine dogmatischer und ethischer Systeme sowie damit zusammenhängender Strömungen in der Geistesgeschichte, Religionsgeschichte und Kirchengeschichte. Im christlichen Lebensraum schwanken Theorie und Praxis zwischen kulturseliger Auslieferung christlichen Glaubensgutes an das allgemein Menschliche und andererseits Vermeidung und Verdammung der Welt. Vielleicht gehört die übergeordnete Haltung, die wir suchen, nicht zu den starkbetonten Partien unserer Geschichte. Wir haben pietistisch geprägte Kreise erlebt, die sich der Welt und ihren Lebensäußerungen gegenüber auf einer Insel der Gläubigen abzugrenzen versuchten, und dann wieder Humanisten und Nationalisten, denen die Aufgabe der Christenheit in der des Volkes oder der Menschheit aufging.[1]) Im Zusammenhange damit gestaltet sich sehr verschieden das Bekenntnis der drei Artikel christlichen Glaubens und die Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie.

Wo nun Verbindung mit der biblischen Haltung ist, da werden die Extreme gestört und berichtigt, da kann der biblische Begriff „Welt“ seinen Reichtum entfalten und seine Spannungen wirksam machen. Der Pietismus hat nicht nur den Schritt zum evangelischen Kloster getan,[2]) sondern besaß auch Welteroberungsgeist im doppelten Sinne: auf seinem Boden wuchs die Heidenmission und die Realschule. Wieder-

[1]) Vgl. Rothes Deutung der Reformation und ihre indirekten gegenwärtigen Nachwirkungen.

[2]) Z. B. die Pilgerhütte des Tersteegenkreises auf der Otterbeck zwischen Velbert und Heiligenhaus (Rhld.). Heute wirkt deren durch moderne Verkehrsadern aller Art „exponierte“ Lage auf den Besucher in mehr als einer Beziehung symbolhaft.

um führt vom Humanismus, wo er mit der Bibel in Berührung kommt, eine Linie zum christlichen Bewußtsein der Weltkrisis.[1]) Die Bibel ist in der Kirchengeschichte der große Regulator zwischen verengenden Separationen und verflachenden Säkularisationen. Sie hat das Maß der Tiefe und Breite, und wo nach diesem Maße Kirche gebaut werden soll, da muß unsere Frage in der Theologie und Verkündigung rege bleiben.[2])

Der richtunggebende Anreger evangelischen Weltverständnisses in der Neuzeit ist Luther. In ihm steht alttestamentliche Freude an der Schöpfung als Gottes Kleid[3]) und neutestamentlicher Abstand von religiöser Weltverflochtenheit wieder auf. Er bewahrt seine Kirche vor mystischer Gleichgültigkeit gegen die Welt, vor römischer und schwärmerischer Verbauung der Gegensätze und nach seinem eigenen und Nietzsches Urteil[4]) vor den epikureischen Tendenzen der Renaissance. Der Säkularismus ist einstweilen eingedämmt, aber unaufhaltsam wühlt er weiter.

In den großen Riß springt Schleiermacher hinein. Er sucht die Entfremdeten zurückzurufen und sich mit ihnen zu verständigen auf der Basis der Erfahrung. Das Erbe christlicher Glaubenssätze verwaltet er als deren Deuter von seinem Grunderlebnis aus.[5]) In dem Kreaturgefühl der vollen Abhängigkeit erlebt er die volle Ursächlichkeit Gottes. Seine theologischen Aussagen sind in das Dreieck „Mensch, Gott und Welt" gespannt.[6]) Zwischen den beiden letzteren entfaltet sich in seinen „Reden über die Religion" eine gefährliche Synonymik.[7]) Nach der Glaubenslehre ist die Welt

[1]) Vgl. z. B. M. Dibelius, Evangelium und Welt[2] 1929, S. 27: Erst als das Christentum „in die geistige Kultur eingegangen war, konnte von einem Abstand dieser Kultur gegenüber die Rede sein".

[2]) Wie sie sich in der praktischen Haltung evangelischer Gemeinden auswirkte, zeigt z. B. Hashagen, Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur, Essen 1924.

[3]) Holl, Luther 1927, S. 89. 537. [4]) Ebd. S. 108.

[5]) Der christliche Glaube, Berlin[5] 1861.

[6]) Ebd. § 30. [7]) Vgl. ed. Otto 1913, S. XVIII.

ursprünglich, d. h. grundsätzlich wie Gott vollkommen. Es gibt keinen Teufel und keine gefallene Schöpfung, sondern der Sünder empfindet alle Lebenshemmungen als Strafe, als Übel. Eine Einwirkung auf die Natur findet dabei nicht statt; lediglich die Sünde ist „das Übel".[1]) Der Rhythmus des Verhältnisses von Kirche und Welt ist: Entstehen — Gegensatz — Einheit. Langsam wird der Gegensatz aufgehoben, und endlich wird auch „eine allgemeine Wiederherstellung der Seelen erfolgen".[2]) Die eschatologischen Vorstellungen der Dogmengeschichte sind nur Versuche, die noch bestehenden Spannungen in der Richtung auf die Vollendung der Kirche und das ewige Leben zu lösen.

Theologisch bewegt vom biblischen Weltbegriff war Albrecht Ritschl und sein Kreis. Er kämpft mit dem Weltbegriff der Schrift gegen jenen weltentrückten neuplatonischen Rationalismus, welcher sich erst durch Abstraktion von der Welt einen Gottesbegriff macht und diesen dann in allerlei unsichere Beziehungen zur Welt setzt. Auf der anderen Seite wendet sich sein kritischer Empirismus gegen natürliche Theologie sowie gegen die Aussagen der Schrift über Schöpfung und apokalyptisch gedachte Vollendung der Welt, welche ihm nur zur Schale gehören. Erkenntnisgrund für das Verhältnis Gottes zur Welt ist ihm Jesus Christus, der Mittelgrund der Welt und der Gemeinde nach 1. Kor. 8, 6.[3]) Er versöhnt die Welt mit Gott und führt sie durch Vorsehungsglauben, Demut, Geduld, Dank- und Bittgebet zum Siege über die Welt, wie er ihn leidend errang. Nicht ganz geklärt wird das evangelische Lebensideal, welches einerseits Berufsfreude und Weltdurchdringung im reformatorischen, betont antipietistischen Sinne bedeutet und doch andererseits an „materieller Entweltlichung" im Sinne einer fast stoisch-individualistischen Selbstbehauptung interessiert ist. Die Gemeinde ist abgezweckt auf das ziemlich humanistisch vorgestellte

[1]) § 75. [2]) § 163 Anh.

[3]) „Wir haben einen Gott, den Vater — aus ihm ist alles, und zu ihm sind wir — und einen Herrn Jesus Christus — durch ihn ist alles, auch wir."

Universalreich der Liebe Gottes. Ewiges Leben wird mehr drinnen im menschlichen Willen als jenseits und droben gesucht, und so verflüchtigt sich die eschatologische Spannung der Schrift zu einer modern-bürgerlichen Kirchlichkeit. Trotz dieser Verengung seines Offenbarungsprinzips durch Kantische Erkenntnistheorie hat Ritschl die Beobachtung des biblischen und allgemein religiösen Weltbegriffes stark gefördert. In Fortsetzung dieser Arbeit hat Johs. Weiß eine zusammenhängende Untersuchung des Begriffes in seinen religionsgeschichtlichen Zusammenhängen angeregt.[1])

Einen hervorragenden Platz in der systematischen Theologie räumt Stephan unserem Begriff ein.[2]) Die Glaubenserkenntnis Gottes und seines Heiles bringt eine neue Stellung zur Welt, Natur, Geist, Religion usw. In seiner Abzeichnung der seit den israelitischen Propheten auftretenden Spannung überwiegt etwas die allgemein philosophische Beobachtung der Kreatürlichkeit und tritt das Eschatologische wieder zurück, ist nicht Wurzel, sondern Ausläufer. Stephan hat die Eschatologie in dem stillen Verdacht, die Spannung des Weltbegriffes zu lösen; auch bei Luther sieht er die Gefahr. Der Neuprotestantismus habe also die Aufgabe, den bei Luther vorhandenen Ansatzpunkt zur Eroberung der Welt durch Glaubensgedanken zu entwickeln. Das moderne Weltbild (mit kritizistischer Erkenntnistheorie), die Weltreligionen und die Fortschritte der Naturbezwingung sind dem Glauben zur inneren Durchdringung aufgegeben. Gerade der evangelische Glaube hat zu diesem Stück Weltüberwindung besondere Eignung und Aufgaben.

In der Tat liegt hier unser protestantisches Schicksal, vielleicht auch besonders das deutsch-protestantische. Die Erhaltung der Spannungen in Glaubensgewißheit und Weltbezwingung ist uns in die Art geerbt, ein Zeugnis der

[1]) Das Urchristentum, Göttingen 1917, S. 472, Anm. 1: „Eine umfassende sprachgeschichtliche Untersuchung der Begriffe *κόσμος* und *αἰών* und der entsprechenden semitischen Aquivalente fehlt uns noch", vgl. auch Komm. z. 1. Kor. 1925, S. 28 f.

[2]) Glaubenslehre 1920, S. 213—330.

Lebendigkeit der Bibel in unserer Kirche. Vielleicht macht gerade das unsere Theologie so unpopulär und führt in unseren eigenen Reihen zu grotesken Mißverständnissen und extremen Entwicklungen. Jeder mit starkem Kulturwillen nach uns greifende Staat macht sofort die ganze Mannigfaltigkeit lebendig und muß sie ohne eigene Schuld als Zersetzung empfinden. Wird es uns einmal gelingen, unsere Glaubensstellung und sittliche Haltung gegenüber der Welt so zu klären, daß wir uns und anderen gegenüber erheblich verständlicher, einheitlicher und einsatzfähiger werden? Dann müßte diese Stellungnahme die Dialektik[1]) des Weltbegriffes in sich selbst bergen und nicht der Korrektur der Kirchen- und Sektengeschichte überlassen. Die entsprechende Ethik müßte eine große Linie für Wertungen, Lebensgestaltung, Erziehung und Seelsorge geben. Eine Erfassung des Wesens der Kirche würde zu klaren Grenzbestimmungen gegenüber einer separatistischen Vorwegnahme endgerichtlicher Scheidungen und gegenüber einer absolut auftretenden Kulturmacht führen, würde in Wahrheit eigenständig, situationsbewußt und in diesem Sinne verhandlungsfähig machen mit jeder gottgewollten Weltmacht. Auf keinen Fall dürfte die Eschatologie, die in der Geschichte erscheinende Spannung zwischen Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, ausgeschaltet oder abgetrennt werden. Schon z. B. das akut gewordene Problem „Völkische Zukunftserwartung und christlicher Ewigkeitsglaube"[2]) weist auf die brennende Notwendigkeit ihrer Einbeziehung. Nur die dialektische Gesamtschau offenbart das Wesen des Glaubens, aus dem wir leben, reden und handeln müssen. Sie ergibt die wirklich sachliche Weltanschauung, welche auch in der Geschichte recht behält und allen zuletzt am besten dient.

[1]) Wie das Wort gemeint ist, kann erst der Verlauf der Untersuchung zeigen. Einen vorläufigen Hinweis auf den Ort des aufzufindenden sic et non - Rhythmus gibt die Überschrift.

[2]) Vgl. die im „Volksmissionarischen Programm" der Reichskirche vom Nov. 1933 zur Bearbeitung angegebenen Themen.

Zu ihrer Erarbeitung wollen die folgenden Beobachtungen über den neutestamentlichen Weltbegriff anregen. Wir verzichten in unserer Studie noch bewußt darauf, die mannigfachen Probleme in einen systematischen Rahmen zu spannen, der an dieser Stelle aufzustellen wäre. Sollte über einen solchen eine fruchtbare Einigung erzielt werden können, so scheint uns die Entwicklung doch noch nicht reif dazu. Mit dem Hinweis „heilsgeschichtliche Dialektik", worunter wir die durch das Handeln des ewigen Gottes in der gegenwärtigen Welt hervorgerufenen Sach- und Denkspannungen sowie den Ausblick auf deren Lösung verstehen, nennen wir vorläufig den Ort und die Form dieses eigentlich unbegrenzten Problemkomplexes. Um uns nicht zu verlieren, halten wir uns an die Hauptstichworte *κόσμος* und *αἰών*, ohne sie lexikalisch vollständig auszuschöpfen, und an die zur Füllung und Einbettung dieser Begriffe nötigen Lebenszusammenhänge. Wenn wir zuerst den geschichtlichen Ort des Neuen Testaments berücksichtigen, wird es sich zeigen, daß der Beitrag des Griechentums zu unserer Untersuchung mehr nach dem ruhenden Begriff *κόσμος* hin gravitiert, während das Judentum sein Interesse an demselben Sachverhalt in den geschichtlich-übergeschichtlichen Begriff *αἰών* einspannt.

Erster Teil.

Das Weltverständnis in der Umwelt des Neuen Testamentes.

I. Kosmisches Bewußtsein im Griechentum.

Seit Alexander dem Großen wird griechische Kultur, Sprache und Denkweise die Umwelt der Bibel Alten und Neuen Testaments. Sie ist also in der Hauptsache das Medium, durch welches sowohl das klassische Griechentum als auch meist die orientalischen Kulte und Kulturen ihre mannigfachen Einflüsse hierhin ausüben.

a) Der Wortschatz.

Typisch für das Weltgefühl dieser Umwelt ist die griechische Wortprägung *κόσμος*. Erfassen und Erleben des Gesamtdaseins geschieht hauptsächlich in der räumlichen Kategorie. Das zeitliche *αἰών* gewinnt daneben in einer bestimmten Atmosphäre Bedeutung.

Ob das Wort *κόσμος* mit Boisacq [1]) auf eine Wurzel kens = annoncer avec autorité cf censeo, castigo zurückzuführen und das Ordnen und Befehlen in ihm betont ist oder ob wir mit Bytomsky [2]) u. a. auf die indogermanische Wurzel kad (s. v. w. Glanz?) zurückgehen, hat weder einigen sicheren Grund noch große Bedeutung, läßt aber immerhin einen Eindruck von der Ehrfurcht zurück, mit welcher dieses Wort in seinen mancherlei Bedeutungen gebraucht worden ist.

[1]) Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Brüssel 1910.

[2]) Die genetische Entwicklung des Begriffes *κόσμος* in der hl. Schrift, Jb. f. Philos. u. spekul. Theol. XXV 1911, S. 180 ff. 389 ff.

Eine statistische Übersicht des Sprachgebrauchs gibt das Greek-english Lexicon von Liddell-Scott,[1]) dem wir die Anordnung und die meisten Angaben des Folgenden entnehmen. Es belegt zunächst reichlich die Bedeutung „Ordnung", in sich positiv inhaltlich bestimmt, z. B. das häufige homerische *εὖ κατὰ κόσμον* Il 10, 477 al und den Gegensatz dazu *ἀτάκτως καὶ οὐδενὶ κόσμῳ* Thukyd 3, 108 Aesch Pers 400[2]), aber auch mehr formal wie z. B. in *κόσμος ἐπέων ἀπατηλός* = betrügerische Form der Rede Parm 8, 52 oder von Staatsformen *ὀλιγαρχικὸς κόσμος* Thukyd 8, 72 usw. und *πόλεων κόσμοι* Plato Protag 322 c. Es folgt die Bedeutung „Schmuck", äußerlicher an Menschen,[3]) Tieren, Häusern, persönlich-moralischer im Sinne von Ehre und Tugend, z. B. *γυνή, γυναιξὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει* Soph Aj 293, *ἐν κόσμῳ καὶ τιμῇ εἶναί τινι* Demosth 60, 36, *μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις τῶν ἀρετῶν* Aristot EN 1124 a 1. Über die kretische Bezeichnung der obersten Behörde als *κόσμος* (oder *κόρμος*) wird dann zu der philosophischen Verwendung des Wortes übergeleitet, zunächst im Sinne von „Weltordnung" und universum. Nach den Placita Philosophorum[4]) hat als erster Pythagoras unser Wort, das auch in seinem Zahlensystem eine Rolle spielte für 6 und mit *αἰών* zusammen für 10, in diesem Sinne verwendet, später dann ebenso Parmenides, Heraklit, die Sophisten usw. Dieser breite Eingang des Wortes in die griechische Naturphilosophie ist aber nicht einheitlich. Einmal ist das Firmament über der Erde gemeint, *ὁ περὶ τὴν γῆν ὅλος κόσμος* Arist Mete 339 a 20, vgl. Isocr 4, 179,[5]) dann wieder, freilich in viel späterer Zeit,

[1]) ed. H. St. Jones, Oxford 1925 ff.

[2]) Ähnlich fand ich im Tebtunis-Papyrus 45 und 47 die Strafanzeige, daß Räuber *οὐδενὶ κόσμῳ χρησάμενοι* die Haustür eingeschlagen haben.

[3]) Vgl. auch in Bauers Griech.-deutschem Wörterbuch 1928 das Papyruszitat „*γυναικεῖον κόσμον*".

[4]) Bei Diels Doxographi graeci 1879, 2 I 1.

[5]) Auf dem Monumentum Canopium Ptolemaei III Ditt OGI 56 bedeutet vielleicht *κατὰ τὴν νῦν οὖσαν κατάστασιν τοῦ κόσμου* die Kalenderzeit nach dem Stande der Gestirne (so Preisigke), und der Ausdruck vom Tode eines Kindes *ἐξαίφνης μετελθεῖν εἰς τὸν ἀέναον* (ewig fließend) *κόσμον* den Eingang in das Universum.

im Gegensatz zu jenem *μετάρσιος κόσμος* die Erde, *ὁ ἐπιχθόνιος κόσμος* Herm Trismeg ap Stob 1, 49. 44, schließlich allerlei neben- oder nacheinander existierende Welten (Anaximander et alii in Doxographi Graeci 2 I 3, vgl. Epicur), auch einzelne Sterne. Schließlich dient das Wort der Bezeichnung der Menschen. Der Einzelmensch wird bei Demokrit Fragm. 34 *μικρὸς κόσμος*, bei Philo[1]) *βραχὺς κόσμος* genannt, wobei wohl wieder die Beobachtung der geordneten Fülle maßgebend ist, wie aus Galen de usu partium 3, 10 hervorgeht, wo diese Bezeichnung auf jedes *ζῷον* angewendet wird. Häufiger bedeutet das Wort die ganze Kulturwelt, die *οἰκουμένη*, the known or inhabited world, z. B. in der Nero-Inschrift *ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος*[2]) und mit besonderer Schattierung im NT.[3]) Hier vollzieht sich dann der

[1]) Quis rerum divinarum heres 155 u. a. Stellen, vgl. den Index bei Cohn-Wendland.

[2]) Ditt SIG 376, ähnlich in Porta Trajani Boekh CIG 5892 Kaiser Mark Anton *κοσμοκράτωρ*. In umfassenderem, „kosmischerem" Sinne wird dasselbe Wort von Göttern gebraucht, vgl. Cumont, Doura-Europos S. 129, und das Wandbild in Dura vom Opfer des Eunuchen, abgebildet bei G. Kittel, Religionsgesch. und Urchristentum, Gtsl. 1932. In einem Privatbriefe Oxyrh 1298 steht die Klage *πᾶσε ἑ λέσχε τοῦ κόσμου* (Preisigke „Allerweltsklatschereien") *περὶ ἐμὲ γίνοντε*. Auf der tavoletta magica 23 der Florenzer Sammlung heißt es: *Σάραπιν ὃν τρέμι κόσμος*. Im *Ψήφισμα Ἀσσίων* Ditt SIG 364 bekundet die Bevölkerung in unterwürfiger Übertreibung, die Welt habe sich über die Statthalterschaft des Germanikus über die Maßen gefreut. In einem Dekret über eine provinzielle Kaisersgeburtstagsfeier heißt es zum Ruhme des Herrschers: *ἑτέραν ἔδωκεν παντὶ τῷ κόσμῳ ὄψιν* Ditt OGI 458. Im monumentum adulitanum ebd. 199 rühmt sich ein Regent der Befriedung des ihm unterstehenden *κόσμος*. Diese und manche andere Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens (nur die Ostraca schweigen bisher) sind eine lebendige Auslegung zur Bedeutung „Menschheit", die im NT. eine große Rolle spielt.

[3]) Bauer a. a. O. weist außerdem hin auf die Bedeutung „Summe der überanimalischen Lebewesen" in 1 Kor 4, 9 und der stoischen Definition des *κόσμος* bei Stob ecl I pag 184, 8 „*τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα*," ebenso Epiktet I 9, 4. Seine 8. Bedeutung „Summe, Inbegriff" ist unsicher belegt.

Übergang zu der Bedeutung this present world im Sinne von irdisch und gottfremd. Das pron. demonstr. *οὗτος* vollendet die Spezifikation des Wortes *κόσμος* wie auch *αἰών* zu jenem feindlichen Gebiet, von dem sich die christliche Kirche distanziert.

Das Wort *αἰών* kommt von einer anderen Seite her. Es ist zunächst die Lebenszeit eines Menschen, dann eine Generation, z. B. ist bei Demosthenes und Platon *ὁ μέλλων αἰών* die „Nachwelt". Dann dehnt sich diese Zeitspanne in die Weite und wird zur Periode und Epoche,[1]) schließlich im Gegensatz zu allen Zeiträumen zum Begriff der Ewigkeit. Noch stärker als bei *κόσμος* sind hier LXX und NT.[2]) am Schluß der Entwicklung beteiligt. Sasse zeigt,[3]) welche Wege auch bei Platon und Aristoteles zu der Bedeutung „Ewigkeit" führen. Im hellenistischen Zeitalter gewinnt *αἰών* die Bedeutung eines Ewigkeitsgottes, dessen Mysterien wir in Alexandria schon 200 v. Chr. kennen (verwandt mit *Κρόνος* und *Ἥλιος*). Hinter dem Worte steht die parsistische „unbegrenzte Zeit".[4]) Klar verfolgt Sasse den Singular- und Pluralgebrauch des Wortes in die Komplizierungen der LXX und des NT. hinein. Die Anschauung von den beiden Äonen wird als eine widerspruchsvolle Kombination der biblischen dualistischen Zeit- und Ewigkeitslehre mit der Terminologie der Lehre von der Wiederkehr empfunden. Diese an sich richtige, aber nun noch zu erklärende Beobachtung weist bereits auf die in unserer Untersuchung aufzuspürende Spannung hin, vgl. S. 52.

Schon diese kurze lexikalische Übersicht legt die Frage nahe, wo in dem griechischen Sprach- und Kulturraum der

[1]) Oft stark inhaltlich charakterisiert, ja personifiziert, schon Eurip Heraclidae 900.

[2]) Mit ihrer Verarbeitung des Wortes עוֹלָם.

[3]) In dem Artikel *αἰών, αἰώνιος* in ThlWBz.NT. I, Lieferung 4, S. 197—209.

[4]) Vgl. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, Bln. 1920, § 108: Eschatologie bei den Iranern S. 329. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 1920.

Bruch des Weltbegriffes einsetzt. Es wird dabei nicht nur darauf ankommen, den Klang der beiden Wörter abzulauschen, sondern das gesamte Lebens- und Weltgefühl, wie es sich besonders in den Anfängen der Völker in sinnenfälligeren Vorstellungen ausdrückt, hat hier mitzusprechen. Mythologien haben ihre eigene Sprache. Außerdem ist daran zu erinnern, daß wir auf diesem Gebiete von Anfang an mit orientalischen Einflüssen zu rechnen haben.

b) Mythologien.

Die homerische Mythologie läßt aus den Urgottheiten des Raumes und der Zeit die Dreiheit Zeus, Poseidon und Hades geboren werden. Schon damit ist der Grieche auch unter dem „heiteren Himmel Homers" an den Bruch in seinem Dasein erinnert. In der Halle des Zeus stehen zwei Krüge, aus denen er Gutes und Bitteres spendet, Il 24, 522 ff., aber auch die Menschen selbst sind schuldig, Odyss 1, 32 ff. Das Schattendasein ist traurig, Il 23, 103—107, Odyss 9.

Auch Hesiod hat eine ausführliche Theo- und Kosmogonie op. 116 ff. Seine fünf Weltalter zeigen dann einen unverkennbaren Abstieg,[1]) natürlich ohne die prophetische Distanz, mit der das Israel des Daniel die Folge der Weltreiche sieht. Im Griechentum sind alle in Schicksal und Schuld verflochten. Diese doppelte Verflochtenheit ist bei Hesiod dieselbe wie bei Homer. Der Mensch muß sich quälen, sorgen und krank sein, in Elend und Gefahren geraten, weil Pandora den Deckel von dem Gefäße nahm, op. 42 ff. 90 ff. Und wiederum: Zeus straft Ungerechtigkeit und lohnt Gerechtigkeit, op. 213—285.

Pindar, Olymp II 62—85, läßt der Strafe unter der Erde nach drei reinen Seelenwanderungen bei Kronos die Belohnung auf einer Erde mit gleichen Tagen und ohne Unrecht folgen.

[1]) Vgl. die Äußerungen Nestors bei Homer. Der Abstieg kann aufgehalten werden in einer *σωτηρία*. Stenzel, Metaphysik des Altertums (im Handbuch der Philosophie von Bäumler-Schröter, München Berlin, 26. Lieferung 1929, S. 18. 20).

Eine ausgebildete Erlösungslehre liegt den orphischen Mysterien zugrunde.[1]) Die Menschen entstammen der Asche der Titanen, welche den Dionysos Zagreus verzehrt haben und dafür vom Blitze des Zeus getroffen wurden. Daher lebt in der Menschenseele das Dionysische und in deren Gefängnis, dem Leibe, das Titanische. Aus dieser Erbsünde und Erbstrafe befreit der *Ὀρφικὸς βίος:* Askese und Seelenwanderung. Wer in Sünde und Schuld bleibt, endet im Schmutz und in der Hölle. Der Orpheoteleſt wird durch den *κύκλος τῆς γενέσεως* und die asketische Übung vergottet. Die orphische Mystik durchbricht die Diastase von Gott und Mensch in der olympischen Religion und kultiviert den ängstlichen Abstand der Seele von den Verunreinigungen der Welt, d. h. sündiger Menschen und niedriger Natur. Philosophische, sittliche und gesellschaftliche Einflüsse der orphischen Theo- und Kosmogonie sind bei Pythagoras, Empedokles und bis in die Gnosis hinein wirksam.

c) Die kosmologische Philosophie.[2])

Von dem Hintergrunde der kosmogonischen Dichtungen löste sich bei den Naturphilosophen die Frage nach dem bleibenden Urgrunde der Dinge ab und beherrschte bis zur Zeit der Sophisten das philosophische Denken — die „kosmologische Periode". Naturgemäß tritt hier die Aufmerksamkeit auf die anthropologische, ethische und theologische Seite der Weltbetrachtung zunächst einigermaßen zurück oder läuft wenigstens neben dem System her. Dem Thales ist zwar der *κόσμος* ein *κάλλιστον*, weil er *ποίημα θεοῦ* ist. Ihm ist *πάντα πλήρη θεῶν*, der *κόσμος ἔμψυχος, δαιμονίων πλήρης*, und doch gehört Thales zu den Hylozoisten. Wie unbegreiflich deren Monismus Späteren sein konnte, zeigt Cicero in de natura deorum I 10: Thales Milesius aquam

[1]) Vgl. zum Folgenden O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927, S. 41 ff., und Tiele-Söderblom a. a. O. S. 372 ff.

[2]) Zitate im Folgenden nach Diels Fragmente der Vorsokratiker[3] 1912.

esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Die drei milesischen Hylozoisten erklären das All im Wesentlichen aus Wasser, *ἄπειρον* und Luft. Anaximander, der Hörer des Thales, *ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου,*[1]) *ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. ταύτην δ' ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.*[2]) Die Sterne bilden einen *κύκλος πυρός* um den *κόσμος*. Dieser selbst ist *φθαρτός*, ebenso wie bei Anaximenes. Nach diesem ist *ὅλος ὁ κόσμος* von *πνεῦμα καὶ ἀήρ* umgeben; auch dieses *ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου* ist *ἄπειρον*.

Nicht sehr verschieden von dieser Ursubstanz ist das Feuer des Heraklit. Aber bei ihm scheint sich der ganze Umfang des *κόσμος* zu weiten: *κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ.* Er kann dann noch mehrere *ἐκπυρώσεις* und *μεταβολαί* überstehen. Dieser ewige Fluß und Kampf der auf- und absteigenden Elemente belebt und entwickelt den *κόσμος*, ist *παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου.* Frgm 124 schildert das Spiel der Kräfte in dem Bilde vom zufällig hingeschütteten Kehrichthaufen: *ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος.* Und doch bestimmt wieder ein *λόγος* diese ganzen Wandlungen.[3]) Die Zersetzung des hylozoistischen Forschungsprinzips bei diesem eigensinnigen Dialektiker[4]) ist spürbar. Man wird durch den großen Epheser manchmal merkwürdig an den gleichzeitigen Parsismus erinnert, dem das Feuer zugleich das Gute ist; auch hier ist letztlich Optimismus, aber ebenfalls wird der gegenwärtige Weltbestand gewaltig er-

[1]) Bei allen Prinzipien hängt das Interesse an der Bewegung, nicht am Festen; keiner wählt die Erde zum Prinzip. Das Unendliche wird naiv bejaht.

[2]) Mehrere Welten nebeneinander oder eine Welt im Gestaltwandel? Stenzel a. a. O. S. 35.

[3]) Dittrich, Die Systeme der Moral 1923 ff. I, S. 126.

[4]) Im Sinne seines beabsichtigten Sic et non; seine Schüler wurden die *ῥεύντες* genannt (Überweg-Prächter, Grundriß der Gesch. d. Philosophie 1926).

schüttert. Immerhin bleibt der ungebrochene Monismus des Heraklit eine große Schranke.[1]) Aber mit ethischen und theologischen Einflüssen schon auf die kosmologische Periode der griechischen Philosophie ist trotz der Dürftigkeit der Fragmente in der Forschung zu rechnen.

Auch der pythagoreische Kreis führt uns vermutlich in Verbindung mit orientalischen Kulten, hauptsächlich ägyptischen. Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, steht mit seinem mythologischen *πεντέμυχος* (fünf Falten der Welt) den Orphikern nahe. Nach einem placitum soll Pythagoras als erster den *οὐρανὸς „κόσμος"* genannt haben *καὶ τὴν γῆν στρογγύλην*,[2]) nach anderen freilich waren Hesiod oder Parmenides die ältesten. Bücheler behauptet in einem Exkurs[3]) über das Vorkommen von mundus in einem Gedicht des Catull, daß diese Bedeutung sogar erst in der perikleischen Zeit vorkomme. Bei Pythagoras sind nicht mehr Elemente, sondern Zahlenprinzipien und deren Gegensätze die Substanz der Dinge. Sein späterer Schüler Philolaos unterscheidet den obersten Teil *τοῦ περιέχοντος* (vielleicht scil. *ἀέρος*), wo die *στοιχεῖα ἐν εἰλικρινείᾳ* vorhanden sind, *ὄλυμπος*, darunter die Welt der fünf Planeten, *κόσμος*, darunter die Umgebung der Erde, *οὐρανός*, darum herum *σοφία* und *ἀρετή*. Nach einer pseudophilolaischen Schrift wird das All als unvergänglich und unbezwinglich *τὸν ἄπειρον αἰῶνα* hindurch bezeichnet, wie es *ἐξ αἰῶνος* war. Aus dem *ἀεὶ θέον θεῖον*, dem stets laufenden Göttlichen, und dem *ἀεὶ μεταβάλλον γενατόν*, dem stets veränderlichen Sterblichen, besteht der *κόσμος*. Er ist eine *ἀίδιος ἐγέργεια θεοῦ*. Die pythagoreische Ethik und Musik sind Ausdruck einer weltumfassenden Har-

[1]) Nur Anklänge an einen Dualismus sind bei Heraklit zu spüren. In dem stufenweisen Niedersteigen aus dem Feuerreiche verliert sich die Gottheit selbst, wird schließlich zur leblosen Materie, und in der Welt können Unrecht, Böses und Sünde Platz greifen, vgl. Dittrich a. a. O. I, S. 128.

[2]) = gewunden, rund.

[3]) Kleine Schriften, cuium pecus 1915. Prof. Schoene machte mich freundlich darauf aufmerksam.

monie, d. h. geordneten Ineinanderfügung des unbegrenzten Stoffes mit der begrenzenden, berechneten Form. Eine weltweite Gemeinschaft wird erstrebt. In eine universale Symbiose wird eingeschlossen die soziale Unterordnung, der Sinn für Ordnung im gegenseitigen Verkehr, die Verehrung der Götter und der Schutz tierischen Lebens. „Mußte nicht daraus dem tief pythagoreisch-griechisch Fühlenden, dem sich die Welt im Gedanken zu Maß und Ziel idealisiert, zum Gottestempel sanktioniert, zur Götter-, ja Gottesheimat familiarisiert hatte, endlich die Welt als zur Seele harmonisches Kunstwerk erwachsen, in der wie die Gestirne so auch die als Sonnenstäubchen verkörperten Seelen im erhabenen Gleichklang der universalen Symphonie dahinschweben gleichwie in einem seligen Reigen?"[1])

Unter den Eleaten führt gleich Xenophanes den Kampf gegen die Göttermythen. Wie sein *εἷς θεὸς μέγιστος* sich zu dem Weltall verhält, bleibt dunkel; vielleicht panentheistisch, vielleicht auch ist er nur die im ganzen beobachtete Einheit. Für ihn wie für Parmenides und Melissos ist der *κόσμος ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀίδιος*. In der ontologischen Ineinssetzung von Denken und Sein erstarren alle Gegensätze und Bewegungen.

Bei den jüngeren Naturphilosophen löst sich der Hylozoismus entweder in den Dualismus von Geist und Materie oder in den Materialismus auf. Bei Empedokles stehen sich die geistige Gottheit und der *κόσμος* gegenüber: *ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν*. Der eigentliche *κόσμος* ist ihm der *κόσμος ὁρατός*, vom *παθητικόν τε καὶ ὑλικόν* bestimmt, aus den *τέτταρα στοιχεῖα*, welche auch Götter heißen, gemischt, in *νεῖκος* sich äußernd; daneben redet er von einem *νοητὸς κόσμος*, der von der *φιλία* bewohnt wird. Jener *κόσμος* ist in einem wechselweisen Prozeß des Sterbens und Werdens durch Mischung der unvergänglichen vier Elemente. Der Pessimismus des Empedokles ist umfaßt von der Hoffnung

[1]) Dittrich a. a. O. S. 140.

auf die selige vierte Weltperiode, welche dem ersten goldenen Weltzeitalter entsprechen wird.[1]) Bei Anaxagoras ist die Zahl der Elemente größer; unter ihnen waltet der *νοῦς* als ordnendes Prinzip, von Aristoteles später übernommen. Dieser *νοῦς* scheint der sinnlich wahrnehmbaren Welt wieder näherzustehen und waltet in ihr als zwecksetzendes Prinzip. Insofern stehen wir hier dem biblischen Schöpfungsbericht nahe.

Ein geschlossener materialistischer Monismus findet sich dagegen bei den Atomisten. Das Corpus Democriteum enthält den *μέγας* und *μικρὸς διάκοσμος*. Der erstere stammt von Leukippos. Bei diesem findet sich die Definition: *κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα*, dann wieder die Bemerkung: *ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος, ἔστι καταλαβεῖν, καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα ἐν πολυκενῷ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ καὶ εἰλικρινεῖ κενῷ, καθάπερ τινές φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἑνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου κτλ.* Die *κόσμοι* können also auch *κόσμος* heißen. Dieser ist von einer *φύσις τις ἄλογος* bewohnt und befindet sich lediglich in der *ἀλλοίωσις* durch die Bewegung seiner Atome. Geschieht diese im richtigen *μέτριον*, so ist die Welt ein schmuckvolles Ganzes; eine *πρόνοια* ist dann nicht nötig. Die Ethik Demokrits empfiehlt ähnlich der epikureischen die *ἀταραξία*, das naturgemäße Leben. Dann ist *ψυχῆς ἀγαθῆς πατρὶς ὁ κόσμος ξύμπας*.

So zeigt die kosmologische Periode der griechischen Philosophie, die für den Weltbegriff einer weitgehenden Öffentlichkeit grundlegend ist, eine ständige Bewegung zwischen „*κόσμος*" und „*κόσμοι*", in Umfang, Lage, Wertung und Abwertung. Die letztere kann nicht hervorstechend genannt werden, und ein so leidenschaftlicher Bejaher der Sinnenwelt wie der Dionysosverehrer Nietzsche fand in der ganzen Geschichte der Philosophie mit ihren moralischen und dialektischen Mißbräuchen gerade bei den Vorsokratikern die ungebrochenste Weltauslegung, den „bestverschütteten aller griechischen Tempel".[1]) Aber immerhin kann die idealistische Aufspaltung der Welt wie auch eine Weltalterlehre sich hier auf Gewährsmänner berufen, und die einfache Feststellung A. Schlatters in seiner Nietzschekritik[2]) besteht zu Recht: „Auch jene Jonier, die auf Homer lauschten, besaßen, so leichtfertig sie waren, eine Moral."

[1]) Dittrich S. 150.

d) Die großen Systeme.

Nachdem die Sophisten ihre Kritik an alledem geübt haben und Sokrates das Ideal der sittlich-intellektuellen Kultur durch Lehre und Tod bezeugt hat, wodurch das Interesse der Philosophie auf andere Gebiete gelenkt wurde, bringt zuerst Platon wieder den literarischen Niederschlag einer Weltlehre. Diese ist so stark auf den „Timaios" beschränkt,[3]) daß der Sillograph Timon und der alexandrinische Gelehrte Hermippas behaupten konnten, Platon habe den „Timaios" aus einer pythagoreischen Schrift abgeschrieben. Er geht (28 ff.) aus von der Frage, ob dem *πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ ἄλλο ὅ τί ποτε ὀνομαζόμενος* (28 B) die *γένεσις* oder die *οὐσία* zukomme, und entscheidet sich für das erstere. Die Idee des Guten mußte dem Formlosen Gestalt und Ordnung geben. Aber die Welt ist das schönste Geschöpf und nach göttlichem Bilde gemacht: *εἰ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν* (29 A). Es muß mit Wahrscheinlichkeit gesagt werden *τόνδε τὸν κόσμον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν* (30 B). Zuerst wurde seine Seele, dann sein Leib geschaffen, und zu seiner Gesellschaft schuf der Werkmeister nicht *κόσμους*, sondern einen *μονογενὴς οὐρανός* (31 B). Spürt man aus alledem eine hohe Begeisterung

[1]) Wille zur Macht Aph. 419.

[2]) Die philosophische Arbeit seit Cartesius 1910, S. 245.

[3]) Vgl. auch das Wortvorkommen in Friedr. Ast, Lexicon Platonicum, Berlin 1908.

für den *κόσμος*,[1]) so kann doch Platon nicht als Optimist bezeichnet werden; immer mehr hat er die Macht des Übels erkannt. Finden sich im „Timaios" nur störende Kräfte, welche das Gute nicht beseitigen können,[2]) so bricht später der Pessimismus durch, ohne den orphischen Ausblick auf die Wiedererhebung nach dem Sündenfalle der Seele. Aus der Seele des Urlebendigen oder der Materie wird, soweit sie bei der Weltentstehung der Mitteilung des Vernünftig-Guten widerstrebte, das radikale Böse, die böse Weltseele (*Nómoi* 896 D f. 898 C). Platon hat die Erbsündenlehre aus den orphischen Konventikeln in philosophisches Ansehen erhoben (Cratyl 400 c Nom IX 854 b).[3]) Am Schluß der „Politeia" wird die Durchführbarkeit der politischen Vorschläge bezweifelt.[4])

Das Interesse des Aristoteles hängt an Entwicklung, Gestaltung und Bewegung. Sein Dualismus ist ein solcher zwischen der zwecktätigen Form und der widerstrebenden Materie. Diese wird nicht als *μὴ ὄν*, sondern als *τὸ οὐ οὐκ ἄνευ*, eine Art notwendiges Übel bezeichnet; sie wird aber meist mit Erfolg geformt: *πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον, ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως* (de Caelo *Γ* 2), nun aber ist der *νοῦς ἐν τῇ φύσει αἴτιος τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως* (metaph A 3), und *ἡ τοῦ κόσμου τάξις ἀίδιός ἐστιν* (de Caelo B 14). Immerhin setzt sich in der Achtung der Gestirne als übermenschlicher göttlicher Vernunftwesen der Unterschied zwischen einer höheren reinen und einer niederen Welt fest, der sich später im Neuplatonismus weiter auswirkt. In der niederen irdischen Welt bleibt das Unvollkommene, Begrifflose, Zufällige durch die nicht völlig gebändigten Elemente,[1]) so daß man dem Aristoteles den Satz zuschreiben konnte: *οὐκ ἔστι κόσμος ὁ κόσμος, ἀλλ' ἀκοσμία.*[2])

Die viel spätere pseudo-aristotelische peripatetisch-stoische Schrift *περὶ κόσμου* betont in der Vorrede an König Alexander, daß sie nicht bloße Geographie treiben, sondern *τὰ κρείττονα* anschauen wolle, den *κόσμος* und *τὰ ἐν κόσμῳ μέγιστα*. Sie will handeln *περὶ τῶν συμπάντων φύσεως, θέσεως, κινήσεως* (Kap. 1). Ganz aristotelisch mutet die Definition an: *κόσμος μὲν οὖν ἐστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν τε καὶ διὰ θεῶν* (auch Sing. *θεός* vgl. Kap. 7) *φυλαττομένη κτλ* (Kap. 2). In dem Ineinander der fünf Elemente liegt ganz innen und unten die Erde, die *οἰκουμένη* (Kap. 3). Durch Mischung der Elemente entstehen Teilkatastrophen, *τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγέννητον* (Kap. 4). Vielleicht hat die *φύσις* sogar ein Bedürfnis, Gegensätze auszugleichen, *διακοσμεῖν τὴν τῶν ὅλων σύστασιν*. Die *ὁμόνοια* ist das Schönste am *κόσμος*. *τὸ τεταγμένον ἀπὸ τοῦ κόσμου λεγόμενον κεκοσμῆσθαι* (Kap. 5). Ursache des Ganzen ist *ὁ θεός*. Er thront über dem *κόσμος* wie der *μέγας βασιλεύς*, aber seine *δύναμις* geht durch den *κόσμος* hindurch und wirkt zu seiner *σωτηρία*. Er selbst ist nur an seinen Werken zu erkennen, der unsichtbare Lenker, Steuermann, Chorführer, Feldherr, *νόμος — τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ* (Kap. 6). Das All ist Zeus, ob er auch Kronos genannt wird wegen seiner ewigen Dauer oder *ἀνάγκη* oder noch anders.[3]) Diese Permutationen erinnern an die Übergänge von *κόσμος* und *αἰών*.

[1]) Dessen höchste Gottheit wiederum die Erde ist.

[2]) Vgl. die trichotomische Psychologie.

[3]) Vgl. Kurt Latte, Schuld und Sünde in der griechischen Religion 1920, S. 282 f. Hier wird deutlich gemacht, wie die Spannung zwischen Schuld und Schicksal (vgl. Aischylos und Sophokles) den starken griechischen Gerechtigkeitsgedanken zu diesem Auswege treibt. Die rationalistische Philosophie des 5. Jahrhunderts zerstört dann alles.

[4]) Vgl. Th. Gomperz, Griechische Denker I, S. 484 ff.

[1]) Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [8] 1919, S. 122.

[2]) Scholion in Prov. Sal.

[3]) So verbindet sich hier peripatetische Transzendenz mit stoischer Immanenz „in der Richtung eines dynamischen Pantheismus, also unter Einfluß des Poseidonios", eine Vorbereitung des Neuplatonismus (Dittrich a. a. O. II, S. 60). H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche I, 1932, S. 181, sieht hier „theologische Erfassung des Kosmos im Sinne des Poseidonios".

e) Die ethische Periode.

Haben Platon und Aristoteles als Höhepunkte althellenischer Systematik großen Einfluß auf die höhere Lehrbildung der Jahrhunderte, so treffen wir nun im Stoizismus[1]) eine fast unmittelbar auf weite Volkskreise der neuen hellenistischen Zeit wirkende Weltanschauung und Lebenshaltung. Wir empfinden in dem stoizistischen Trio von Logik, Physik und Ethik stark den Vorrang der letzteren, und zwar von Sokrates her geprägt; deshalb pflegen wir die Stoiker in der „ethischen Periode" zu behandeln. Den Stoikern selbst erschien am bedeutungsvollsten die Physik, in welcher ihre pantheistische Theologie enthalten ist. Die stoische Ethik will lehren *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*[2]) Alles Wirkliche ist körperlich. Zeno von Kittion kennt nur einen *κόσμος*. Dieser ist rund und begrenzt, und alle seine Teile gravitieren nach dem Mittelpunkte wegen seiner *μονὴ ἐν ἀπείρῳ κενῷ*. Er besteht aus den vier *στοιχεῖα*, den Titanen. *Οὐδὲν κόσμου κρεῖττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος.* Aus den oberen Elementen Luft und Feuer bildet sich das formgebende, belebende *πνεῦμα*, die feine materielle Weltseele, das Göttliche; Wasser und Erde sind die passive Grobmaterie. Die Natur ist ein monistisches Stufenreich; jeder Form entspricht eine *πνεῦμα*-Stufe,[3]) aber das sinnliche Gefühl der *σάρξ* ist nur Unterstufe.[4]) Das *χάος* wurde abgelöst durch *διακόσμησις*, und eine solche, auch *παλιγγενεσία* genannt, wird jeder kommenden *ἐκπύρωσις* wiederum folgen.

Von Zenos Nachfolger Kleanthes, der ähnliche optimistische Gedanken über den *κόσμος* entwickelt, stammt das Wort: *ὁ θεὸς ἡ τοῦ κόσμου ψυχή*, und der berühmte in Act. 17 zitierte Zeushymnus. Der Dichter hält sich da für

[1]) Vgl. zum Folgenden Stoicorum veterum fragmenta coll. Joh. v. Arnim. Leipzig 1905, I Zeno etc. II III Chrysippus etc. IV Indices (Maxim. Adler).

[2]) Überweg-Prächter a. a. O. S. 427.

[3]) Dittrich a. a. O. II, S. 18.

[4]) Ebd. S. 20.

befugt, den *ἀρχηγὸς φύσεως* zu besingen, *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν*. Er preist zuerst sein Weltregiment:

σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
πείθεται, ᾗ μὲν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.

Disharmonien überwindet er durch Gesetz und Vernunft:

ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι
καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.

Das Ganze ist ein Lobgesang auf den *κοινὸς νόμος*.

Der Systematiker Chrysippos fixiert den dreifachen Sprachgebrauch des Wortes *κόσμος:* 1. *ὁ θεὸς αὐτός*. (Ein anderes Mal ist er der Schöpfer, ein anderes Mal sind mehrere Götter und wohnen mit den Menschen zusammen.) 2. Die *διακόσμησις*. 3. Die beiden vorigen zusammen. Wieder liegt die Welt als abgerundete Einheit im leeren grenzenlosen All, ewig in ihrer Grundmaterie, dem Wasser, vergänglich in ihren Wandlungen durch *ἐκπύρωσις* und *κάθαρσις*, also eine „Durchrettung durch Feuer", aber wieder ohne die von Israels Propheten darin gesehenen Gottestaten. Die Menschen werden nach einigen Perioden wieder in ihr gegenwärtiges *σχῆμα* eingesetzt durch eine Art *ἀνάστασις*. In den Gedanken von der teleologischen Gestaltung des *κόσμος* und der Regierung des Universums durch die göttliche *πρόνοια* wird der Determinismus gemildert und verklärt.[1]) Gleichschritt halten mit dem Naturgesetz ist die Hauptforderung dieser optimistischen Weltanschauung und Ethik. Dem Übel in der Welt werden viele Erklärungen gewidmet, um die Harmonie des Ganzen zu retten; es bekommt in der überlegenen Weltregierung seine ökonomische Stellung *παρ' ἀκολούθησιν*,[2]) wie eine noch unverstandene Gegenmaßnahme eines Fachmannes.

So schwankt in der älteren Stoa der Weltgedanke, in Umfang, Kausalerklärung und theologischer Beziehung. Er

[1]) Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, Berlin II 1932, S. 293.

[2]) „Gegen den Strich", d. h. gegen die Naturgemäßheit.

bleibt *μυστήριον*.[1]) Das Entſcheidende aber iſt, daß die Welt unbedingt als vernünftiger Mittelpunkt des Alls (im Sinne von *τὸ πᾶν*, nicht von *τὸ ὅλον* bei Chryſippos; in das erſte iſt *τὸ κενὸν τὸ ἄπειρον* eingeſchloſſen, das letzte iſt mit dem *κόσμος* identiſch) angeſehen wird, und für die Ethik des Stoizismus ergeben ſich die grundlegenden Sätze: *νόμιμος ἀνὴρ κοσμοπολίτης* und *ἡ τῆς τάξεως παράβασις λύει τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ κόσμου*.

Als bedeutſamer Vermittler zwiſchen Oſten und Weſten, alter Naturphiloſophie und Neuplatonismus wird immer mehr erkannt Poſeidonios von Apameia in Syrien, der ebenfalls eine Schrift *περὶ κόσμου* verfaßt hat. Karl Reinhardt[2]) ſucht bei ihm das Intereſſe für die Verbindungsfäden zwiſchen den Elementen untereinander (der *τόνος*[3]) wird eine Elementarkraft — kosmiſch-vitaliſtiſche Teleologie) ſowie zwiſchen Menſch und Welt (Weltſchau, Weltſenſorium, Sympathie) aufzuweiſen. Cicero und Seneca haben ihn als Dualiſten empfunden; der letztere ſagt: prima ars hominis est ipsa virtus: huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius, der erſtere läßt ihn ſchwanken zwiſchen Weltverachtung und Weltverherrlichung.[4]) Reinhardt deutet die Dinge anders, von Epikur her, dem ſich zwiſchen *σάρξ* und *ἀρετή* kein Gegenſatz ergibt. Dem Poſeidonios iſt Geiſt und Element in harmoniſchem Blutkreislauf durch den Demiurgen Sonne vereint, wie im Mikrokosmos Geiſt und Blut ihren Kreislauf durch das Herz haben und einander beeinfluſſen. Gott lenkt die Welt nicht von außen, ſondern von innen; ſeine

[1]) Arnim a. a. O. IV Index, *κόσμος*.

[2]) Poſeidonios. München 1921. Kosmos und Sympathie 1926. Wilamowitz-Moell. II 404: „K. Reinhardt hat uns von dem falſchen Poſeidonios befreit."

[3]) Ein *τόνος πνευματικός* hält ſchon nach den älteren Stoikern die Welt wie einen Leib zuſammen.

[4]) Dittrich II 41 beobachtet in ſeiner Seelenlehre ein Zurückgehen auf Platons Periode asketiſch-peſſimiſtiſcher Weltflucht.

Zügel ſind Leben, Seele und *πνεῦμα*, Unſterblichkeit und Geburt.

In der Ethik Epiktets iſt vorherrſchend das kreatürliche Abhängigkeitsgefühl gegenüber dem Univerſum: *πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ* (Arrian, Dissertationes Epicteteae II 10, 3). Was nicht in unſerer Macht ſteht, überlaſſen wir dem *κόσμος* bzw. ſeiner *διοίκησις*, d. h. dem *Zεύς* oder der *πρόνοια* (Diſſ I 9, 4); der *κόσμος* muß ſo ſein, wie er war, iſt und ſein wird, nämlich im Fluß der Dinge durch den göttlichen *λόγος* (Fragm. IV. VIII). In dieſen Wechſel gehört auch der Tod, *ἵνα ἡ περίοδος ἀνύηται τοῦ κόσμου* (Diſſ II 1, 18), und das iſt eine Notwendigkeit in ſeiner *διοίκησις*. *Τὸ μέγιστον καὶ κυριώτατον καὶ περιεκτικώτατον πάντων τοῦτό ἐστι τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ* (Diſſ I 9, 4). Die Grundhaltung des Philoſophen iſt ſchlechthin Beugung vor ſeiner erhabenen Zweckmäßigkeit: *ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται* (Enchiridion 27). So rettet auf dem Wege des *ἀντέχου καὶ ἀπέχου* der weltbürgerliche Optimismus einem von der Welt nicht verwöhnten Menſchen die Freiheit.[1])

Wir ſehen eben noch zu Epikur zurück, welchem ſich aus Demokrits Atomenlehre eine Mehrheit von Welten und Zwiſchenräumen *(μετακόσμια)* ergibt, welcher die Übel nicht ſo ſchnell in Einklang mit der *πρόνοια* bringt, ſondern kein Intereſſe an Theologie und Theodizee hat, aber in ſeinem ſeeliſch-körperlichen Materialismus noch geradliniger bei einem moniſtiſchen Syſtem herauskommt. Die Götter braucht man nicht zu fürchten, weil ſie mit der Welt weder theiſtiſch noch pantheiſtiſch etwas zu tun haben. Sie führen in den Inter-

[1]) A. Bonhöffer, Epiktet und das NT., Stuttgart 1911, empfindet hier ſtarke Verwandtſchaft mit der „idealiſtiſchen" Weltbetrachtung des NT., nur daß dieſe einen dualiſtiſchen Grundzug und eine Eschatologie habe. Wie ungenügend dieſe Maßſtäbe ſind, zeigt der Nachweis von O. Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus 1923 Gtsl., welchen Verzicht auf wirkliche Löſungen die Haltung dieſes Philoſophen in ſich birgt.

mundien fern von der körperlich-seelischen Atombewegung der Welten ein glückseliges, von allem Übel ungestörtes Leben.[1]) „Des Epikureers Glücksuchen kann in der Weltflucht bis zur Todessehnsucht oder Langeweile umschlagen."[2])

Die Skeptiker haben dann Glückseligkeit und Seelenfrieden in der Stillegung des Denkens gesucht.

Bei dem mittleren Platoniker Plutarch ist der Synkretismus schon tief eingedrungen. Viele Kräfte und Dämonen sind in den Zwischenraum zwischen der guten Gottheit und der gemischten Welt als Vermittler eingezogen.

Auch der Pythagoreismus kommt nach jahrhundertelangem Fortleben in den orphischen Mysterien als Philosophie wieder, und zwar in einer dualistischen und in einer an Poseidonios anknüpfenden mystischen Linie, beide über Platon führend. Alle Neupythagoreer beschäftigt das Problem, wie der Geist auf die Materie einwirken könne. Numenios von Apameia meint aus dem „Timäus" des Platon, den er einen attisch redenden Moses nennt, drei Götter zu lesen: den schlechthin Seienden und Denkenden, den nach seinem Urbild auf die Materie wirkenden Demiurgen und die so von ihm gestaltete Welt. In all diesen Bemühungen zum Monismus hin bleibt der dualistische Grundton entscheidend.[3])

f) Die gnostisch-synkretistische Umwelt des Urchristentums, verspätet bezeugt in den hermetischen Schriften.

Obwohl mit Philo verwandt, gehört hierhin noch ein Zeugnis der ins Intellektuelle weiterentwickelten Mysterienfrömmigkeit. Schon vor Christi Geburt und in den Jahrhunderten danach vereinen sich religiöse und philosophische Systeme zu mancherlei Gnosis, einem persönlichen Sichhindurcharbeiten zu einer Uroffenbarung. Ob und wie etwa Einflüsse zwischen dem Urchristentum und in den hermetischen

[1]) Dittrich II 10. [2]) Stenzel a. a. O. S. 189.
[3]) Vgl. Dittrich II 65 f. Überweg-Prächter S. 521.

Schriften niedergelegten Gedanken bestehen, läßt sich schwer bestimmen.[1]) Trotz des großen Unterschiedes, den G. Kittel[2]) auf die Formel „Vergottung und Vergebung" bringt, ist mancherlei Verwandtschaft der Stimmungen möglich. Die religiösen Wurzeln der im Corpus hermeticum gesammelten sehr verschiedenartigen Traktate liegen wahrscheinlich in ägyptischem Boden, aber vorzugsweise mit Verarbeitung griechischer Systeme. Rich. Reitzenstein[3]) beobachtet, daß „überwiegend iranische Vorstellungen von einem Ägypter, der daneben die Anschauungen des eigenen Volkes, die Schriften Platons und den jüdischen Schöpfungsbericht benutzte, zu einer in dieser Verbindung tatsächlich neuen Lehre umgestaltet sind". Die Form der Schriften[4]) ist meist die des philosophischen Lehrgesprächs. „Hermes trismegistos" empfängt in einer Vision, die seine körperlichen Funktionen ausschaltet,[5]) Belehrungen über das Seiende, seine Natur und über Gott aus dem Munde des Poimandres.[6]) Der Dualismus, den wir bei Philo beobachten, ist von der ethischen mehr nach der intellektuellen Seite hin verschoben. Nach den ersten Mischungen des Schöpfungsprozesses, in denen der Gott-*νοῦς* das All mischend und bildend durchwaltet, bleibt unten die *ὕλη* zurück, die auf das *στυγνὸν σκότος* zurückgeht I 20. Zwischen ihr und den höheren Gewalten steht der Mensch, nach Gottes Bild geschaffen, aber

[1]) Gnostische Kosmologien aus der Zeit der alten Kirche und in ihrem Einfluß auf diese bringt H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche I 1932, S. 282—317 zur Darstellung.
[2]) Die Religionsgeschichte und das Urchristentum 1932, S. 92.
[3]) Die hellenistischen Mysterienreligionen[2] 1920, S. 36.
[4]) Im Folgenden benutzt in der Ausgabe von Parthey, Berlin 1853.
[5]) Vgl. dazu auch den Dialog zwischen Hermes und Tat über die Wiedergeburt, wiedergegeben bei Reitzenstein S. 33 ff.: „Der sinnliche und natürliche Leib hat nichts zu tun mit der Geburt in die Wahrheit." Der Entrückte wird *λόγος* und damit Gottessohn, All im All, und besteht aus Kräften Gottes. Dieses Mysterion vollzieht sich nicht in äußerlichen *δρώμενα*, sondern im Denkakt, vgl. die literarischen Mysterien in philosophischen Büchern.
[6]) Vgl. den „Hirten" des Hermas.

wegen weltbildnerischer Gelüste in der weltlichen Sphäre befangen, ein Zwitterwesen von Natur, also unsterblich und doch mitleidend. Nicht alle Menschen können wiedergeboren werden, aber die Frommen steigen durch Selbsterkenntnis über den *κόσμος αἰσθητός*, den Gottes Wille nach der „schönen Welt" nachahmend schuf und durch sieben Verwalter im Schicksal regieren läßt, und über die körperlichen Begierden hinauf durch sieben Zonen zur Freude und zum Lobe Gottes, ja sie werden vergottet, weil das gottverwandte Leben und Licht in ihnen ganz gesiegt hat. Auch in der Schrift „*λόγος ὁ κρατὴρ ἢ μονάς*" (IV) wird der Mensch vor die Wahl gestellt: *ἀποθεοῦσθαι* oder *ἐν τῷ κόσμῳ παράγεσθαι ὑπὸ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν*. Gott ist frei von allen Affekten und Bewegungen; es bewegt sich nur in ihm die Welt, deren göttlicher Schöpfer und Geber er ist. Diese ist insofern auch gut, als sie Anteil am Schaffen hat, aber in allem Übrigen ist sie nicht gut, ist geradezu *τὸ πλήρωμα τῆς κακίας*.[1]) Das Gute an ihr wird dahin weiter ausgeführt, daß sie eigene *αἴσθησις* und *νόησις* hat, besser und einfacher als die menschliche, daß sie ihren Namen mit Recht trägt von der Ordnung ihres ganzen Inhalts mit seiner unermüdlichen Energie und daß nichts in ihr verlorengeht trotz vieler Änderungen. Im „*κλεῖς*" (X) heißt es, die Welt sei schön, aber weder gut noch schlecht, der Mensch aber beweglich und sterblich und deshalb ausgesprochen schlecht, immerhin aber ein sterblicher Gott wegen seiner unbegrenzten Möglichkeiten. Es ist an manchen Punkten schwer, die verschiedenen hermetischen Schriften in Einklang zu bringen. Pessimistischem Dualismus stehen wieder Zeugnisse von der Ewigkeit und Schönheit der Welt gegenüber. Im „*Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν*" (XI) heißt es z. B., Gott sei *αἰών*, *κόσμος*, *χρόνος* und *γένεσις* und deren jedes werde gemacht von seinem vorigen. Wirkung des *αἰών* sei Beharrlichkeit und Unsterblichkeit, des *κόσμος* die *ἀποκατάστασις* und *ἀνταπο-*

[1]) Zitiert auch bei Bauer, Griech.-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT. usw. 1928. Dort auch *τοῦ κόσμου ἀπάτη*.

κατάστασις.[1]) Der *αἰών* ist ruhende, wesenhafte Kraft, der *κόσμος* sein dauernd gezeugtes Werk, das nicht vergeht. (Vgl. aus dem Aion-Kult der Stadt Alexandria aus deren Gründungslegende das bei Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 1921, zitierte Orakel des Ammon: ... *Αἰὼν Πλουτώνιος ... ἀτέρμονα κόσμον ἑλίσσων*. Vgl. S. 221: „Der Aion ist der Gott Roms ... Das Imperium Romanum verbürgt dem *κόσμος* das Bestehen ...") Durch den *νοῦς* könne Hermes den *κόσμος* anschauen, ferner die *ἑπτὰ κόσμους κεκοσμημένους τάξει αἰωνίῳ καὶ δρόμῳ διαφόρῳ τὸν αἰῶνα ἀναπληροῦντας*, in deren Mitte die Erde. In „*περὶ τοῦ κοινοῦ*" (XII) wird die Welt *ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκών* genannt, *πλήρωμα τῆς ζωῆς*. Sie ist unveränderlich, nur ihre Teile nicht. Im „*λόγος ἀπόκρυφος*" (XIII) ist wiederum von der *ἀπάτη τοῦ κόσμου* die Rede.

Die gegensätzlichen dualistischen und pantheistischen Aussagen zeigen die Zeit des Eklektizismus und Synkretismus. Die alte Frage „Gott und die Welt" wird in Weiterbildung der großen Systeme nach beiden Richtungen hin weiter durchdacht, und über den Vereinigungsversuchen verblassen die theologischen Aussagen mehr und mehr in weiter Entfernung vom jüdisch-christlichen Theismus. Der Wert der Welt wird relativiert durch die Fülle der verwendeten Gesichtspunkte. Gnostische Erhebung führt zugleich aus ihr heraus und in sie hinein. Die ganze griechische Ideenwelt verschiedenster Prägungen hat sich des Gottes- und Weltbegriffes bemächtigt und hinterläßt eine wirre Fülle von Hypothesen.

g) Ergebnis.

Dieser Ausgang unserer Untersuchung in der synkretistischen Gnosis ist bezeichnend für unseren Gesamteindruck von dem Hellenentum der urchristlichen Zeit. Das kosmische Bewußtsein in der hellenistischen Umwelt des NT. setzt sich aus einem weitschichtigen Erbe zusammen, an welchem

[1]) Parthey: restitutio et destructio.

Jahrhunderte zusammengetragen haben: die ältesten Erfahrungen an Natur und Menschenschicksal, die sich in Göttergestalten und -mythen aussprechen, Spekulationen über den Urgrund der Natur, mannigfache Verhältnissetzungen zwischen Gott und Welt, Form und Stoff, Geist und Natur, Theorien über die weitere Weltentwicklung, Erkenntnistheorien, verschiedene ethische Haltungen, optimistische, pessimistische, der Welt gegenüber distanzierte, gleichgültige oder in sie eingelebte und eingeschwungene. Das hellenistische Gesicht der Zeit, in welches die junge Christenheit schaut, zeigt keine bestimmte Geisteshaltung, Problemstellung, auch kein einheitliches Lebensgefühl, zumal nicht unter der Römerherrschaft mit ihren mancherlei Erlebnissen, sondern geradezu im Gegenteil eine chaotische Differenziertheit der Kulte, Philosophien und Lebenshaltungen, wie sie etwa Paulus in Athen und anderswo vorgefunden haben mag. Gemeinsamer Zug in dieser Wirrnis ist eine allgemeine Betriebsamkeit in Menschheitsfragen und ein mehr oder weniger tiefer Egozentrismus, auch wo das absolute Jenseits der Persönlichkeit gesucht wird. In dem Letzteren stimmen wir weitgehend mit Wilamowitz-Moellendorf überein, wobei sein Satz: „Die Hellenen haben kein Gefühl für *μετάνοια*; Mitleid fehlt stark,“[1]) als Zuspitzung anzusehen ist. Nicht als ob nach seiner Gesamtschau die hellenische Seele unbelastet gewesen wäre mit Leid und Sündengefühl. Aber wenn auch der gefangene Silen sagt, es wäre für den Menschen am besten, nie geboren zu sein, so waren doch „die Griechen vom Pessimismus weit entfernt, dazu hatten sie in ihrem tätigen Leben und in ihrer Genußfähigkeit weder Zeit noch Stimmung. Optimismus ist diese Stimmung freilich auch nicht.“[2]) In diesem Schwebezustand fehlt der Orientierungspunkt, der Schöpfer als sittliche Persönlichkeit. Der Gott oder die Götter stecken in der Welt.[3]) Auch der transzendente Monotheismus der pseudoaristot. Schrift *περὶ κόσμου* führt nicht

[1]) Der Glaube der Hellenen a. a. O. II 529 (aus dem Nachlaß).
[2]) II 125. [3]) II 125.

zu einer absoluten Verfügungsgewalt eines Weltüberlegenen. „Die plumpe Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts verstieß gegen die altüberkommene Frömmigkeit der Hellenen, die in der Natur die ungeschaffene Offenbarung Gottes, also das Göttliche in ihr, nie verkannt hat.“[1]) So bleiben die Götter im Grunde gesteigerte Menschen und machen deren Schwankungen und Sünden mit. Das griechische Selbstverständnis des Menschen ist typisch weltlich, heidnisch, ohne Schöpfer, also ohne eigentliche, von außen kommende Offenbarung. Ohne Zweifel wird die Weltsituation mannigfach als Krisis empfunden, aber es ist nicht die offenbarte Krisis zum Heil und zur Neuschöpfung, sondern eine sich selbst überlassene, der auch einige innerweltliche Lösungen[2]) nicht grundsätzlich helfen. Die hier auftretenden Spannungen, welche allem Menschentum auf Erden aufgeladen sind, tauchen ungelöst wieder unter, weil sie sich in Herkunft und Ziel nicht offenbaren können. Sie werden empfunden wie die Schatten in der platonischen Höhle, deren Verursacher unsichtbar ist. Erst wo zur Naturbeobachtung ein ernsthafter Geschichtsbegriff tritt, im Angesicht einer absoluten Forderung, werden Anfang und Ende die Geschichte in einer Weise in das Überweltlich-Übergeschichtliche einbetten, daß die verschwimmenden Linien geahnter Spannungen Festigkeit gewinnen. So mußte dieses Weltverständnis nicht nur jedem Versuch eines kosmischen Selbstgenusses jenseits von Gut und Böse überlegen gegenübertreten, sondern auch dessen Enttäuschungen und Fragen verstehen und lösen können.

II. Die Vorbereitung der Dialektik im Judentum.

Im Folgenden kann wieder nur eine kurze religionsgeschichtlich-weltanschauliche Darstellung gegeben werden, damit das Schwergewicht der Arbeit nicht verlagert wird. Natürlich interessiert uns bei diesem kurzen Einblick in die alttestamentliche Theologie und ihre jüdische Fortsetzung nur

[1]) I 349. [2]) *Διόνυσος Λύσιος* usw. II 126.

das Weltverständnis, soweit es zum Griechentum und zum NT. in Beziehung, Gegensatz usw. steht. Die Anordnung ist wieder die historische; nur im AT. wird nach den Hauptproblemen gegliedert. Die Berücksichtigung der Kanongrenze erfolgt im Hinblick auf das NT., dessen Trägern die jüdischen Glaubensvorstellungen in dieser Ordnung vorliegen. Aus demselben Grunde sowie zur anschaulicheren Konfrontierung ist außer dem hebräischen Text stark derjenige der LXX benutzt.[1]) Hinzu kommen die Übersetzungen von Kautzsch und Mitarbeitern,[2]) die Apokryphen und Pseudepigraphen,[3]) ferner die sehr verschiedenen Darstellungen der alttestamentlichen Theologie von Stade[4]) und Sellin,[5]) Stracks kurzgefaßter Handkommentar in der ersten und das Göttinger Bibelwerk „Die Schriften des AT." in der zweiten Auflage,[6]) R. Kittel, Die Psalmen,[7]) B. Duhm, Israels Propheten.[8]) Der 2. Band der alttestamentlichen Theologie von Eichrodt war bei Abschluß dieser Arbeit leider noch nicht erschienen. Die Literatur zum nachkanonischen Judentum wird unten genannt.

1. Gott und Welt im kanonischen Alten Testament.

a) Schöpfung.

Auffallend ist zunächst, daß ein Wort für „Welt" fehlt,[9]) weil deren aktuelle Bestandteile reflexionsloser beobachtet und hingenommen werden. Die griechischen Naturphilosophen erforschen Urstoffe und erdenken physisch-metaphysische Systeme in einer Zeit, wo Israel sich im Anschluß an fremde Mythologien die Erschaffung von Himmel und Erde klarzumachen sucht. Was die Griechen schon früh mit einem terminus technicus benennen, wird hier zweiteilig oder dreiteilig (Himmel, Erde und Meer oder Totenwelt) ausgedrückt. Denkveranlagung, Nachbarkulte und -kulturen, Lebensweise und Aktionsradius der Völker wirken sich hier verschieden aus. Um eine Analogie für die verschiedene Äußerung desselben Weltverstehens im NT. selbst zu nennen: Weltlehre und Weltgefühl des AT. muß aus einer ähnlichen Vorstellungswelt heraus erhoben werden wie im NT. aus Apc.; die johanneischen Schriften sind ein anschauliches Beispiel dafür, wie man in zweierlei Vorstellungsweise zu unserer Sache reden kann: in summarischen Begriffen (Jesusreden und Briefe) und in der Einzelanschauung (Apokalypse).

Über das Verhältnis Jahves zur ganzen Natur sind die Forschergruppen verschiedener Ansicht. In der Schule Wellhausens ist er Altisraels Naturgott, der im Gewitter am Sinai erschien und dann mit dem Volke wanderte und das Neuland in Besitz nahm, gewiß der überlegene Gott eines überlegenen Volkes, welcher sich durch direkten Verkehr, Wunder und Boten selbst bezeugt, aber nicht Weltschöpfer.[1]) Sellin hebt die mosaische Religion aus der späteren Entwicklung unter dem Einflusse der kanaanitischen Umwelt stärker heraus und findet schon den Sinaigott über die ganze Natur erhaben,[2]) in dem einen mit Stade übereinstimmend, daß dem praktischen Monotheismus die Theorie noch nicht nachgefolgt ist. Auch in der Zeit der dionysisch gearteten Einflüsse der Baalskulte bleibt ihm Jahve der Weltgott, als Herr der Heere, der über den Keruben wohnt.[3]) Gegen die säkularisierenden Einwirkungen Kanaans, welche durch die Einführung des Königtums verstärkt werden, bildet sich der Typ des Nasiräers und besonders des kulturfeindlichen Rekabiten. B. Duhm[4]) sieht in ihnen die Vertreter der unberührten Heiligkeit der Natur. An der Berufung des Elisa 1. Kön. 19, 19—21 zeigt er beispielsweise,

[1]) Nach Swete, the *OT* acc t. t. Septuagint, Cambridge 1887/94. Hebräisch nach R. Kittel 1912.
[2]) Hl. Schr. AT. in den Auflagen von 1896 und 1922.
[3]) Kautzsch und wieder ein anderer Mitarbeiterkreis 1900.
[4]) 1905. [5]) I. II. 1933. [6]) 1921 ff.
[7]) 1922. [8]) 1916. [9]) Sellin II 37.

[1]) Stade § 14—45, bes. § 38, vgl. Marti, Die Religion des AT. unter den Religionen des vorderen Orients, Tbg. 1906, S. 38: Die altisraelitische Bauernreligion hat das Dasein der Welt und die Erschaffung des Universums nicht von der Tätigkeit des Landesgottes abgeleitet.
[2]) I 16. [3]) I 54 f. [4]) a. a. O. S. 79 f.

wie die Weltflucht Gott näherbringt.[1]) Die Abstinenz weist aber nicht auf einen Dualismus hin, sondern auf rituelle Tabu-Vorstellungen oder das Hineinragen einer älteren nomadischen Lebensweise in die palästinensische Zivilisation mit ihrem Acker- und Weinbau. Das Sündengefühl der altisraelitischen Religion ist an der kultischen Heiligkeit Jahves wesentlich orientiert, aber auch an seiner Gerechtigkeit, der gegenüber die sittliche Verderbtheit der Menschen erkannt wird. Darin wirkt der mosaische Kern weiter auf den Prophetismus hin. Hier arbeitet sich unter der Absolutheit der Forderung die Absolutheit Jahves durch, der alte Erwählungsgedanke erhält sein Gegenstück im Begriff des Heidentums, und am Ende der Entwicklung steht die Weltmission an der Menschheit. Nach und nach ist auch die gesamte Natur in den Machtbereich Gottes einbezogen.[2]) Geschichts- und Schöpfungsuniversalismus gehören zusammen, besonders klar in Deuterojesaja. Hierzu halfen noch andere Einflüsse, welche von den Propheten benutzt und kräftig gestaltet wurden.[3])

Längst begannen die Kulte der benachbarten Weltreiche wirksam zu werden und den Jahveglauben teils zu hemmen, teils zur Fortbildung anzuregen. Der assyrisch-babylonische Gestirndienst vermittelte neue Beziehungen zum Welterkennen.[4]) Die Fülle der Funktionen heidnischer Gottheiten bei der Weltschöpfung wird auf den einen Jahve spürbar vereint. Er hat den Himmel und die Erde mit ihrem ganzen Heer geschaffen, Gen 2, 1. Ob mit dem letzteren Flora, Fauna und Mensch oder Engel und Gestirne gemeint sind, läßt sich kaum ausmachen; die LXX sind mit ihrer eigenartigen Übersetzung *κόσμος* gerade so zweideutig, lassen aber das Gefühl der Bewunderung dieses Riesenorganismus eindeutig richtig anklingen. Es redet auch aus Ps. 104, 24: *ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, Κύριε, πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας· ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτίσεώς σου.* Immer

[1]) S. 83. [2]) Marti S. 56. [3]) S. 66.
[4]) Stade S. 238. Sellin I 62 f.

klarer wird es unter zunehmender Abstoßung heidnischer Vorstellungen, wie dieser einzige Schöpfergott und Regierer des Alls seine Welt schafft und formt, weder pantheistisch noch dualistisch, sondern als überlegener Geist und liebender Künstler durch das allmächtige Wort. Maßgeblicher überlegter Ausdruck für die alttestamentl. Weltschöpfungslehre ist Gen 1 geworden. Fr. Strothmann hat „die Anschauungen von der Weltschöpfung im AT. usw." (Diss. Bethel 1933) an Hand dieses Berichts darstellen können: über dem Urmeer entsteht das vorkosmische Licht, danach Himmel, Erde und Meere, nach Gestaltung der Erdoberfläche die Pflanzen, Gestirne, Tiere und mit diesen im Zusammenhang, auch erdgebunden, aber als נֶפֶשׁ gottähnlich geschaffen, der Mensch, unzweifelhaft das Meisterwerk des Schöpfers. Der Lobgesang dieser Weisheit ist im AT. oft gesungen worden,[1]) und der immer wiederholte und variierte Kehrreim: *καὶ εἶδεν ὁ θεός, ὅτι καλόν*, stimmte weithin zu den kosmischen Anschauungen der Hellenen. Besonders in der gemeinsamen Abwehr des Polytheismus haben sich jüdische und hellenische Bundesgenossen zu Jesu Zeit längst gefunden und schätzen gelernt.[2]) Dabei kommt natürlich der Jude von der Geschichte her und betont den Willen Gottes und den Gehorsam der Natur, auch in außerordentlichen Fällen, der Grieche von der Natur her und abstrahiert die Idee der selbstverständlichen Ordnung; ihm ist das Außerordentliche das Dämonische, das Vernünftige das Göttliche. Wie diese Unterschiede auf die Gebete der hellenistischen Synagogen abgefärbt haben, zeigt H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche 1932, S. 98—101, in deren Vergleich mit Ps. 104.

Eine besonders lehrreiche Frage ist es, wie sich Kohelet in diesem Zusammenhange stellt. Sein Thema *ματαιότης ματαιοτήτων* scheint das einzige Ergebnis seiner Welt-

[1]) Vgl. die Stellen bei Sellin II 37.
[2]) A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexdr. d. Gr. bis Hadrian 1906, S. 31 f., bezeichnet als Berührungspunkt den rationalen Zug im Hellenismus. Feinsinnig wird die Verwandtschaft jüdischer u. griechischer Philosophie in Kingsleys „Hypatia" zum Ausdruck gebracht.

betrachtung zu sein und einen düsteren Schatten auf den Schöpfungsglauben zu werfen. Man hat an den Epikureismus erinnert. Sellin [1]) erinnert an Heraklit und weist auf den eigentümlichen Zustand hin, daß diese vom jüdischen Glauben recht weit entfernte Schrift um ihres Patrons willen kanonisiert wurde. Aber mit dem Vergleich „der Mensch ist wie das Vieh" 3, 18 geht es ähnlich wie mit dem *ταλαίπωρος ἄνθρωπος* in Röm 7, 24: beide Aussagen erfahren ihre Korrektur an einem anderen Aspekt, nämlich dem des Glaubens, und der erste zwar illusionslose, aber nur mit dem „Menschenmöglichen" rechnende Aspekt wird charakterisiert durch הִמָּה לָהֶם bzw. *αὐτὸς ἐγώ*. Aus solchem Glauben heraus hat Koh 3, 11 soeben gesagt, daß Gott alles Schöne gemacht zu seiner Zeit und dem Menschen die über die Zeit hinausgreifende Ahnung, wenn auch nicht die Einzelkenntnis eines großen Überblicks über den Sinn des Weltgeschehens gegeben hat.[2]) So kann man die fremde Stimmung dieses Buches im Zusammenhange des AT. als eine bloße Akzentverschiebung begreifen. Gerade der bitter einseitig erlebte Ernst des Todesschicksals und der Sündenmacht steht im Korrelat zu dem Ernst, mit dem der Glaube dem Schöpfer und Herrn der Geschichte gegenübersteht. Auch in Koh steht über Welt und Menschheit der heilige, irrationale Gott, und daraus erfolgt die doppelte Erfahrung der Wichtigkeit und Nichtigkeit des Geschöpfs. Die Betrachtung dieser immer wieder aufbrechenden Doppelheit führt uns zur Beobachtung der Sünde. In den Aussagen über die Sünde muß sich zeigen, in welchem Verhältnis der Mensch zu Gott steht, und das muß sich nachher auswirken auf die heilsgeschichtlichen Ausblicke.

[1]) I 124. Vgl. auch Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit 1886, S. 255 und dagegen Hertzberg, Der Prediger 1932, S. 49. Argumente zu den Einsprüchen gegen die Kanonisierung des Koh bringt Wochenmark, Die Schicksalsidee im Judentum 1933, S. 10. Diese schien den ethischen Monotheismus zu stören.

[2]) So עוֹלָם (LXX *αἰών*) mit Volz und in etwa Hertzberg gegen Kautzsch und Budde.

b) Sünde.

In Altisrael ist die Sünde nicht rein ethisch zu verstehen, sondern behält etwas Irrationales und ist rein an der Person der Gottheit orientiert, überwiegend kultisch. Die schwer bestrafte Stützung der heiligen Lade [1]) war ein kultischer Verstoß gegen die Heiligkeit Jahves. Die priesterliche Reinigungstätigkeit scheint deshalb auch im Ganzen zum Ziele zu gelangen: zum Gottesdienst erscheinen reine Anbeter. Auch mit den Verstößen gegen die Sittengesetze alter Volksmoral meinte man durch Opfer fertig zu werden. In dem älteren mehr kreatürlichen Sündengefühl bricht dann auf Grund mosaischer Wirkungen mit dem Prophetismus immer mehr ein sittliches auf. Jahve ist der Gerechte und verlangt nicht kultische Reinigung von Sünde, sondern Bekehrung. Damit ist Abfall und Abwendung vom Schöpfer zugegeben, das Verhältnis zu ihm geklärt von Illusionen. Mit dieser Reinigung der Religion und Sittlichkeit ist dem Sündengedanken seine volle Wucht gegeben; seine Anklage muß schließlich auch die Frommen und Gerechten ergreifen: „Herr, wer wird bestehen?" [2]) Von hier aus dringt das Sündenbewußtsein weiter vor in die Tiefe und erkennt „ein tiefes Verflochtensein des Einzellebens in die Sünde der Gattung". [3]) Nicht auf die Begierde der Begattung fällt der Blick, sondern auf den Menschheitszusammenhang der Erbsünde. Wie in der prophetischen Zeit nicht nur der im Gesetz gedrohte und im Leben erfahrene Gedanke der Erbstrafe, sondern auch der der Erbsünde hin- und herbewegt wurde, zeigt auch die Tatsache, daß bei Hiob gerade die Freunde den Satz vertreten: „Wie kann ein vom Weibe Geborener rein erscheinen, wo der Himmel und die Gestirne nicht rein sind in Gottes Augen, geschweige denn der Ver-

[1]) 2. Sam 6, 6 f., vgl. 1. Sam 6, 19 Num 4, 15; Sellin I 30 ff.

[2]) Psalm 130. Wie auch der sittliche Gottesgedanke ohne das Gefühl für die absolute Andersartigkeit verflachen kann, weist Eichrodt, Theologie des AT. 1933, S. 190 ff. auf, vgl. auch den „gesetzlichen" Judaismus!

[3]) Kittel zu Ps. 51, 7.

ruchte und Verderbte?“ [1]) Mit der Rehabilitation Hiobs ist aber dieser Gedanke keineswegs getilgt oder auch nur unwirksam gemacht. Nur der rechnerische Zusammenhang zwischen Sünde und Unglück wird bestritten. Die Anschauung von der allgemeinen Verderbtheit der Menschheit geht breit durch das Volksleben hindurch und begleitet in praktischen Beispielen die ganze Geschichtsschreibung von den Anfängen an. Das erste Menschenpaar verliert Unschuld und Paradies und wird in die Welt der Mühen und Schmerzen hinausgestoßen. Die Sintflutgeschichte beginnt mit der Enttäuschung und Bekümmernis Jahves über das entartete Menschengeschlecht.[2]) Deshalb vertilgt er es; nur Noahs Familie bleibt verschont und steht in einem Gegensatze zu der verderbten Erde, auf der „alles Fleisch“ Frevel verübte. Das sind Aussagen, bei denen das NT. z. T. das Wort *κόσμος* gebrauchen würde.[3]) Das Ende der Erzählung ist, schon weit in die Zukunft hinausweisend, daß Jahve diese Welt weiter bestehen und weiter machen läßt in der resignierten Einsicht: „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf,“[4]) und von diesem Urteil bleiben schließlich trotz allem auch Noah und seine Nachkommen nicht ganz ausgeschlossen. Auch die Geschichte Israels ist ein dauernder Kampf um Glauben und Gehorsam. Paulus gibt in Röm 1, 18—3, 20 die treffende Zusammenfassung der alttestamentlichen Menschheitsbetrachtung: Juden und Heiden sind schuldig, und zwar zuerst an der Person Gottes und dann durch Mißbrauch seiner Geschöpfe. In diesem Sinne war das neutestamentliche Gefühl für die Verdorbenheit der Welt vom AT. her entscheidend vorbereitet. — Dabei vergessen wir nicht, daß im AT. neben dem prophetischen Bußernst nicht nur die oben erwähnten Einflüsse der Kultreligion mit ihrem Optimismus weiterwirkten, sondern auch der gesetzliche Judaismus mit seinen

[1]) Hiob 15, 14 ff.; 25, 4 ff. [2]) Gen 6, 5 f.

[3]) Hier stehen die Wörter „Erde“ und „Fleisch“; wie *κόσμος* gestatten auch diese, an den Fall der ganzen Schöpfung zu denken.

[4]) Gen 8, 21.

unzureichenden Maßstäben zur Verflachung beitrug.[1]) In die dekadente Kasuistik der Schriftgelehrten muß mit Johannes dem Täufer und Jesus wieder ein prophetischer Einbruch erfolgen, dessen Abwehr das Licht der göttlichen Offenbarung auf lange Zeit von seinem bisherigen Leuchter nimmt.

c) Erwählung.

Es muß jetzt im Rückblick auf das eben gewonnene Urteil und im Hinblick auf die heilsgeschichtliche Lösung auf die Linie geachtet werden, die von dem Distanzgefühl jenes Wortes an Noah ausgeht. Hier wird ein Mensch der Welt gegenübergestellt, von Gott in Gnaden herausgeholt, und ob er nun für sündig gelten soll oder nicht — seine und auch Abrahams Nachkommen werden kräftig im Streit mit Gottes Willen gezeigt —, das Entscheidende ist jetzt die Distanz zwischen den Erwählten und der übrigen Welt. Sie beginnt geschichtlich mit dem Lebenswerk des Mose, der dem Volke das Bewußtsein seiner einzigen Zugehörigkeit zu Jahve vermittelte. Zu dieser henotheistisch verstandenen Ausschließlichkeit[2]) kommt mit zunehmendem Blick auf die Weite der Völker die Einzigkeit, Überlegenheit, schließlich der Monotheismus. Damit entwickelt sich der Begriff „Heiden“ im Gegensatze zu „Israel“. Amos[3]) und Hosea[4]) sehen in diesem Auswahlverhältnis besondere Strafen und besonderes Heil für Israel. Für Deuterojesaja ergibt sich aus der Einzigkeit Jahves als des Schöpfers und Erhalters aller Dinge die weltgeschichtliche Stellung Israels als „Knecht Gottes“, als Weltmissionar. Damit steht der monotheistische Universalismus auf dem Höhepunkt.[5]) Zwar läßt sich auch dieses Volk wieder von der hoffnungslosen menschlichen

[1]) Vgl. Sellins Kapitel von den „relativ Gerechten“ II 73 ff.

[2]) Über praktischen Monotheismus und theoretischen Henotheismus in der mosaischen Religion vgl. Sellin I 18 f. Vor der Abstraktheit des Monotheismus bewahrt seine Heiligkeit und Geschichtsmächtigkeit, vgl. Eichrodt a. a. O. S. 192.

[3]) Am 3, 2. [4]) Hos 13, 4. [5]) Sellin I 93.

Seite [1]) betrachten, aber sein Ungenügen hält Jahves Taten nicht auf. Er setzt durch Kores sein Volk wieder in seinen Stand der Erwählung ein, ja macht es zum religiösen und politischen Weltmittelpunkt, zum Weltmissionar. Damit ist das Königreich Jahves über die Welt da. Die termini technici für die letztere sind wieder *γῆ* und *ἔθνη* (גּוֹיִם), auch *νῆσοι* und *ἄρχοντες*. Das Wort *κόσμος* begegnet einmal für „Schmuck" und einmal wie Gen 2, 1 für צְבָא, worunter Sterne, Geister oder Elohimwesen verstanden werden können, die sich in dem Monotheismus bergen.

d) Weltvollendung.

In der folgenden Zeit hat sich die Erwartung der Weltherrschaft Jahves mit vielen Enttäuschungen abzufinden. Zuerst erwartete man Großes von der Neuweihung des Tempels, dann aber mußte man die Hoffnungen vertagen. Nicht einmal die unexilierten Juden schlossen sich dem neuen Tempelkult und der Messiaserwartung an. Die Stellung der Judenschaft zu den Heiden schwankt zwischen Ausschließung, Missionierung und schwächlicher Anpassung. Habakuk, Ruth und Jona sind Zeugnisse wachsenden Weltverständnisses.[2]) Nach ruhigen und unbedeutenden Jahrhunderten erweckt der Angriff des Antiochus IV Epiphanes auf das Heiligtum neue Glut. Das Danielbuch begründet eine neue, weitreichende Geschichtsbetrachtung. Es läßt aus dem Chaos vier Weltreiche hervorkommen und setzt hinter sie alle das überlegene Gottesreich. Der Einbau der Großmächte in Gottes Weltplan läßt Prophetisches aus älterer Zeit anklingen, aber im einzelnen hat sich die religiöse Weltanschauung erheblich gewandelt. Die heilige Siebenzahl hat in der Weltregierung erhöhte Bedeutung bekommen, und die Unmittelbarkeit des Eingreifens Gottes ist durch große

[1]) Vgl. oben הֲמֻּה לָהֶם; das ist im Unterschiede von weltlicher Betrachtung des Menschentums, wie wir sie bei den Hellenen fanden, eine geoffenbarte Schau des Menschen an sich und seiner „Möglichkeiten".

[2]) Sellin I 120.

Geistwesen verdeckt. Es bleibt aber kein Zweifel, daß der eine Gott auch das Widerstrebende in Händen hat, wie er denn den ganzen Verlauf der Jahrhunderte schon vorher verkünden kann. Er gibt auch dem „Menschensohn" das ewige Reich über alle Völker: *ἐξουσία αἰώνιος*.[1])

Andere Apokalypsen schließen sich an. Deuterosacharja erwartet aus den Makkabäerkämpfen heraus die Weltherrschaft des Zionskönigs. In der Jesaja-Apokalypse Jes. 24—27 heißt es: *ἐπένθησεν ἡ γῆ, καὶ ἐφθάρη ἡ οἰκουμένη* [2]); um ihrer Entweihung durch Bundesbruch willen ist sie entvölkert. Auch oben das Heer der Höhe und unten die Könige der Erde wird Jahve mit Strafen heimsuchen; Mond und Sonne werden zuschanden, wenn er seine Herrschaft auf dem Zion antritt. Wenn die Drachengestalten der Weltmächte beseitigt sind, richtet Jahve allen Völkern der Welt ein Festmahl an und sammelt sie um sein gerettetes Volk. Die Weltgeschichte wird gekrönt durch das Reich Gottes,[3]) und diese neue Schöpfung wird im Zusammenhange stehen mit der alten.[4]) Das All sinkt nicht in das Nichts zurück.[5]) Der Weltregierungsplan der göttlichen Vorsehung umfaßt die ganze Geschichte mit ihren zuwiderlaufenden Strebungen. Die Welt kommt aus seiner Hand und bleibt ganz darin.

2. Die Entstehung der Aionenlehre in der nachkanonischen jüdischen Theologie.[6])

a) Übersicht.

In der nachkanonischen jüdischen Theologie und Volksfrömmigkeit geht die Entwicklung in der von Daniel angegebenen Richtung weiter. Sie darf wohl im wesentlichen als einheitlich angesehen werden, und als solche ist sie durch den gesetzesstrengen und messiasgläubigen pharisäischen Typ

[1]) Dan 7, 13 f. [2]) Jes 24, 4. [3]) bes. 26, 1 ff.
[4]) 26, 19. [5]) Vgl. Sellin II 41.
[6]) Literatur zum Folgenden: Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3. 4] 1901 ff. Bousset, Die Religion des Judentums im

bestimmt. Die essäische Weltflucht ist Ausnahme und wird mit parsistischem Kult und griechischen Philosophemen zusammenhängen.[1]) Einflußreicher ist schon ein anderer Vermittler griechischen Einflusses: der Sadduzäismus, der sich den neuen jüdischen Glaubenssätzen verschließt und die alten mit weltoffener Kulturpolitik verbinden will; immerhin ist er Adelspartei und steht der Volksfrömmigkeit ferner. Sehr zu beachten ist dann aber über alle Gruppen hinweg sowohl in Palästina als auch besonders in der Diaspora die allgemeine mannigfache Hellenisierung selbst, die wir besonders an LXX, aber auch etwa an der „Weisheit Salomos", Philo und Josephus beobachten können, wie es unten in einem besonderen Abschnitt geschieht.

Versuchen wir zunächst die durch den Pharisäismus wesentlich gekennzeichnete Entwicklung zu verdeutlichen! Unbestritten bleibt Jahve der Herr der ganzen Welt, aber mit unbeirrbarem Bundesglauben wird er auch als der Gott Israels festgehalten. Jerusalem soll Weltmittelpunkt werden. Alle Welt wird nach dem Gesetze behandelt, und die schriftgelehrten Theologen und Juristen arbeiten rastlos an Kommentar und Kasuistik, bis sich der große Anspruch einstweilen überlebt hat und die Arbeit im Talmud ihren Abschluß findet. Stärker wird der Eindruck von dem deus absconditus „von ferne her". Die Führungen des Volkes in den letzten Jahrhunderten bis zur Niederwerfung der Aufstände waren zu rätselhaft, um nicht Gottes Wille und Werk zu verdunkeln. IV Esra 3 und 4 gibt das Bild des Agnostizismus und Pessimismus in diesem Aon. Über Daniel hinaus drängen

nt. ZA. [2]1906 [3]1926. Ferd. Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud usw.[2] 1897. Guttmann, Das Judentum und seine Umwelt 1927. Vor allem Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch 1922 ff. Moore, Judaism in the first centuries of the christian era, Cambr. 1927. A. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefs, Gießen 1930, S. 141—144. Vor der eigenen Beobachtung der Quellen benutzen wir diese Darstellungen zur Orientierung.

[1]) Vgl. dazu Sellin I 138 f., der im Anschluß an Vermutungen verschiedener Forscher die Pharisäer, Rekabiten und die babylonische Astrologie nennt.

sich deshalb zwischen Gott und die sichtbare Welt Zwischenwesen, außer den Engeln nun auch Satans Heer, die Dämonen.[1]) Zu Satans Reich gehören die Weltmächte, die heidnischen Religionen und Unsitten, Naturstörungen, besondere Krankheiten und Versuchungen. Indem diese synkretistischen Komplexe mit solcher Macht eindringen und auf einen Dualismus drängen, wird der Monotheismus, soll er sich behaupten, in die äußerste Spannung gedrängt, nicht die idealistische, sondern eben die heilsgeschichtliche, die wir auch im AT. finden. Es entsteht die Aonenlehre.[2])

Mag man im Volke noch weithin die alten irdischen Erwartungen auf eine politisch-theokratische Rehabilitation gehabt haben, so sehen doch tiefere Geister weiter — kosmisch, prinzipiell. Ging es früher um eine מַלְכוּת, so jetzt um einen עוֹלָם. Die Zukunft liegt nicht einfach in der Verlängerung der Gegenwart, sondern bedeutet eine neue jenseitige Weltordnung. Die Hoffnung löst sich von Nationalträumen und vom gegenwärtigen Weltlauf überhaupt. Man wagt es jetzt zu sagen, daß diese Welt schlecht ist. Sie ist in der Hand unheimlicher Gegengewalten, des Satans, seiner Inkarnation im Antichrist und seines Dämonenheeres, das an die Stelle der Heidengötter tritt. Aus den Andeutungen

[1]) Foerster in seinem Artikel *διάβολος* in G. Kittel W. B. S. 77 ff. betont, Satan sei im Spätjudentum nicht Herr der Welt. In IV Esra fehle er z. B. ganz. Erst wenn die Satansvorstellung mit Legenden von Dämonen zusammengebracht werde, könne der Schein entstehen, als habe Satan Beziehung zu Teilen der Natur, etwa zur Materie, wie slav. Henoch 29, 4 f. andeute. Solche gnostisierende Gedanken gehörten nicht zur ursprünglichen Satansvorstellung und seien dem rabbinischen Judentum immer fremd geblieben. Im Artikel *δαίμων* (Kittel W. B.) zeigt Foerster, wie die Dämonenvorstellungen im Judentum nicht wie im populären Griechentum auf animistischem Hintergrunde erwuchsen, sondern wie im Orient in der griechischen Philosophie der Erhärtung des bösen Zustandes der Welt dienten. Nach dem NT. regiert Satan durch die Dämonen den gegenwärtigen Aon.

[2]) Vgl. zum Folgenden Strack-Billerbeck a. a. O. IV Exkurs: „Diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt" S. 799—976, ferner Bousset a. a. O.

von Gen 6, 1; Jes 24, 21—23; 27, 1; Hiob 1, Daniel entwickelt sich eine ausgebildete Dämonologie und Zauberpraxis, besonders in der unkontrollierten Volksreligion. Der Verlauf dieser Welt wird oft zum Drama nach astrologischen Theorien,[1]) *αἰῶνες* und *καιροί* werden errechnet. Der entscheidende Gegensatz aber wird von den zwei großen Aonen gebildet, welche sich durch die Tage des Messias voneinander abgrenzen („the national golden age“[2])).

b) Entwicklung.

Schon in der alttestamentlichen Prophetie hatte sich dieser Unterschied angebahnt: einer leidvollen Gegenwart sollte eine herrliche Gottesherrschaft über die Welt folgen, ohne Sünde und Tod. Daraus nehmen die Apokryphen und älteren Pseudepigraphen das Schema: Druck der feindlichen Weltmächte, Erlösung, paradiesische Zustände, Hinzuführung der Heiden (Hen Jubil Tob Sir 2 Makk). Das wirkt entweder Gott — Michael, andere Engel, Elia helfen mit — oder der Messias, Ps Sal 17. 18. Die absolute Heilsvollendung ist noch irdisch-nationaler Art, und man redet besser noch nicht von zwei Aonen, sondern von zwei Perioden in einem Aon, die nicht prinzipiell und qualitativ unterschieden sind.

Unter den späteren Pseudepigraphen, die z. T. mit dem NT. gleichzeitig, z. T. schon später sind, aber trotzdem von großer Wichtigkeit (vgl. auch die joh. Apokalypse), sind zunächst die Testamente der zwölf Patriarchen von Bedeutung, welche aus den beiden Jahrhunderten um Christi Geburt zu stammen scheinen und sich in midraschartigen Ausführungen über die biographischen Bemerkungen der

[1]) G. Kittel, Rel.Gesch. u. Urchristentum S. 61: „Man hat formulieren können, um die Wende vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrhundert sei die ganze Oikumene vom Iran im Osten bis nach Ägypten und nach Rom im Westen dem Gestirnglauben verfallen gewesen. — Der Tempelvorhang in Jerusalem war mit Gestirnbildern geschmückt.“ Vgl. auch den Abschnitt „Die astralen Schicksalsmächte . . .“ bei Wochenmark a. a. O.

[2]) Moore a. a. O. I S. 271 II S. 377 ff.

Genesis und die dort vorkommenden Tugenden und Laster ergehen. Hier ist ein starker Gegensatz von Gott und Beliar, dem *σατανᾶς* oder *διάβολος*, ausgebildet; das sind zwei *βασιλεῖαι*. Es ist die Rede von den *μιάσματα τῆς γῆς* Benj 8 und der *πλάνη τοῦ κόσμου* Js 4, aber in dem Begriff *κόσμος* ist doch wieder die Rückspannung zur ursprünglichen Bestimmung hin, so daß seine Erlösung gehofft wird: er soll aus dem Gebiet des Teufels zum Gebiet Gottes werden. Von den zwei entscheidenden Aonen ist trotzdem noch nicht wörtlich die Rede, wohl von einer Mehrzahl, die in der *συντέλεια τῶν αἰώνων* zum Abschluß kommt, wenn Gott das Gericht an Beliar vollzieht und die Seinen zu sich ins Paradies versetzt.

Das Buch Henoch nennt Gott *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος* 1, 4 oder den König der Welt bzw. Ewigkeit 9, 4. 12, 3. 22, 14. 25. 27, 3. 84, 2.[1]) In seinem messiologischen Teil Kap. 37—70 erscheint Gott als der Schöpfer und Zerteiler von Licht und Finsternis, auch im geistlichen Sinne. Die Weisheit fand unter den Menschenkindern keine Wohnung und kehrte in den Himmel zu den Engeln zurück; aber die Ungerechtigkeit fand eine Wohnung, ohne zu suchen, und ließ sich nieder wie der Regen auf durstigem Lande, 42. So kommt es unseres Wissens zum ersten Male zu der Formulierung „diese Welt der Ungerechtigkeit“, 48, 7. Deutlich empfindet man den Unterschied dieses spezifischen Ausdruckes von dem selbstverständlichen allgemeinen Ausdruck „die Welt“, d. h. die von Gott geschaffene und beherrschte. Die Mächtigen und Könige „dieser Welt“ maßen sich aber eine Eigengewalt an und wollen den Messias erst anbeten, als es schon zu spät ist. Ein Flutgericht kommt über die, welche die Geheimnisse der Erde kennen. Die Häupter der gefallenen Engel sind die Bringer einer verderblichen Kultur, 69. — In Kap. 71 fällt dann auch der Ausdruck הָעוֹלָם הַבָּא: „Er ruft dir Frieden zu im Namen der zukünftigen Welt; denn von dort geht hervor der Friede seit der Schöpfung der Welt, und also wird dir geschehen in

[1]) Abs. Beer.

Ewigkeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit."[1]) Hier ist der *αἰὼν μέλλων* in seiner Jenseitigkeit erkennbar; er ist nicht einfach die andere Zukunft, sondern ebenso wie der Gottessohn etwas von jeher Gewesenes, aber nun erst in diese gegenwärtige Welt Hereinbrechendes. Die Weltzeiten sind christologisch bezogen; die ewige Welt ist nach Ort, Dauer und Qualität wie der ewige Sohn, wie ihn Kap. 48 beschrieben hat.

Im slavischen Henoch wird erwähnt „diese Welt", die „eitle Welt", der „Aon der Schmerzen" und schließlich „der endlose, eine, große Aon". Die Assumptio Mosis verlegt die Heilsvollendung in den Himmel; unsere Stichworte kommen nicht vor.

Durch den spiritualistischen Neuansatz des jenseitigen Aon in Hen 71 geraten die apokalyptischen Vorstellungen wieder in Bewegung. Die messianische Zeit auf dieser Erde wird als etwas Anderes empfunden und vorgebaut, die Grenze beider Aonen vom Anfang dieser Zeit an ihr Ende verlegt. Diese Entwicklung vollzieht sich in den miteinander verwandten Schriften syr. Baruch und IV Esra, die wahrscheinlich in die Zeit der Zerstörungen Jerusalems n. Chr. fallen.

Syr. Baruch bietet reiches Material zur Entwicklung der Welt und ihrer Zeiten. Das Stichwort תצבירתא „Schmuck" im Sinne von „Welt" ist Übersetzung des ursprünglichen Griechisch *κόσμος*.[2]) Als „Welt" wird zunächst die Schöpfung Gottes bezeichnet, wie sie aus dem Schweigen durch sein schaffendes Wort hervorging, 3, 7. In sie kommt der Mensch, aus ihr geht er im Tode; sie aber an sich bleibt, 4, 1. 14, 18. 19, 2. Dabei wird sie erschüttert und erneuert 32 vgl. 12, 3. 29, 1. Demgegenüber ist nun 40, 3 von der „dem Verderben geweihten Welt" die Rede. Man fragt sich unwillkürlich, ob hier die soeben beobachtete Weltkontinuität wieder aufgehoben wird und somit vielleicht

[1]) Übs. Beer.

[2]) Gunkel in der Einleitung b. Kautzsch S. 410.

mehrere Hände an dem literarischen Werk beteiligt sind oder ob der Begriff „Welt" jetzt mehr in die Bedeutung „Weltperiode" hineinspielt. Im letzteren Falle würde zuerst an ein dauerndes Weltgebäude wie etwa bei den Stoikern zu denken sein, das sich dann aber durch große Erschütterungen in Perioden zerlegt, die sich zu Weltsystemen in bestimmter Gestalt auswachsen und miteinander in heilsgeschichtliche Spannung geraten.[1]) In der Tat zieht sich durch das ganze Buch der Gegensatz dieser beiden Welten hindurch, der vergänglichen Welt der Drangsale, deren Ende von Seufzern und Übeln voll ist 48, 50. 51, 14. 16 u. a., und der unsichtbaren ewigen, in welcher die aus jener Geretteten viel Licht empfangen 48, 50, „wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sind" 51, 8 ff. Sie wird gewonnen durch Gesetzestreue und Gläubigkeit, 51, 7. 54, 16. Sie wird erkannt und erhofft seit den Patriarchen, 57, 2, nachdem Adam durch Sünde, Tod und Mühsal die gegenwärtige Welt geprägt hat, 56, 5 ff. In zwölf Zeitläufen vollzieht sich seitdem die Geschichte dieser Welt bis zu ihrer Reife und Vollendung, bis zur messianischen Zeit.[2]) Der Messias demütigt, was in der Welt ist und sie mit Übeln erfüllte, erledigt das Vergängliche und beginnt das Unvergängliche, 73. 74. Die große Macht des „Weltleiters" offenbart sich in diesen Gerichten, 83, 7. Die Leser des Buches empfangen nun noch eine gegenwartswichtige Warnung: sie sollen „sich nicht von beiden Aonen ergreifen lassen" 83, 8. Somit ist von den beiden Welten nicht schlechthin eine die gegenwärtige und die andere die zukünftige, sondern eine die vergehende und die andere seit langem die werdende, nun kommende und doch noch nicht gegenwärtige, schließlich aber plötzlich durchbrechende. Die Tage der Krisis sind die Tage des

[1]) Irgendeine solche Kontinuität beider Aonen wird auch durch den Begriff der Verwandlung in Kap. 49—51 nahegelegt (vgl. 1 Kor 15). Dem widerspricht auch nicht, daß der erste Aon schlechthin „Schöpfung" genannt und als gealtert bezeichnet wird, 85, 10.

[2]) Inhalt der folgenden Kapitel bis 70.

Messias, des Zwischenreiches, nach dessen Beendigung der neue Aon erst voll gilt.

Nach IV Esra hat Gott zwei Aonen geschaffen, nämlich hoc saeculum prius [1]) praesens, hunc mundum, den gegenwärtigen *αἰών* der Schmerzen, und das futurum saeculum (maius). Dies sind zwei Zeiten, die sich nach 6, 7—10 in enger Folge ablösen, so wie Jakob die Ferse des Esau hält, sind aber nicht nur Zeiten, sondern geschlossene raumzeitliche Gebilde.[2]) An drei Stellen sind mit *αἰῶνες* offenbar „Himmel" gemeint.[3]) Für die Gesamtheit der Schöpfung sind außerdem Aquivalente von *κτίσις* und *κόσμος* zu vermuten (Gunkel, v. Wilamowitz-Moellendorf [4]). Die Welt als Schöpfung scheint nach großen Plagen und einer vierhundertjährigen messianischen Zeit 7, 30 f. ins Urchaos zurückzukehren und dann nach sieben Tagen dem neuen Aon Platz machen zu müssen, der jetzt schon schläft. Er ist der עוֹלָם הֶרֶב, mit breiten, sicheren Wegen (für wenige), wie dieser für viele bestimmte Aon schmal und elend ist. Diese Welt ist jetzt schon alt, 14, 16. Sie ist zwar eigentlich für Israel geschaffen, 6, 59, vgl. Bar. 21, 24, aber jetzt steht sie mit ihren Bewohnern im Gegensatz zu Israel, 3, 9. 34 u. f. f.[5]) Von der Geburt wird ein Aquivalent zu *εἰσελθεῖν ἐν τῷ κόσμῳ* gebraucht 4, 12, aber über die Zugehörigkeit zur Welt wird mit ähnlicher Vorsicht geredet wie bei Johannes. Gewiß wird die Schöpfung erneuert, und man könnte versucht sein, sie als Aonen überdauernd anzusehen, aber es ist eben doch an eine neue Schöpfung gedacht. Das immer wieder durch-

[1]) Gunkel: = *αἰών*.

[2]) Ähnlich Sasse im W. B. zu *αἰών* C 2. IV Esr 14, 11 *αἰών* im Sinne von „Weltgeschichte".

[3]) 3, 18. 6, 1. 8, 20.

[4]) Vgl. Kautzsch S. 334 u. Anmkg. zu 4, 12. 5, 55.

[5]) Das ist Menschenschuld. „Ach Adam, was hast du getan?" Die Besserung im neuen Aon steht aber mit dieser tiefsten Not in geringem Zusammenhang, und der Christus kann weder die Schuld wegnehmen noch den neuen Aon herbeiführen; er beendet mit seiner glücklichen 400jährigen Regierungszeit nur den alten und seine Welt, vgl. Schlatter, Gesch. Isr. 1906, S. 292.

dachte schwere Problem der Verwerfung der Vielen führt zur Ehrfurcht vor der Andersartigkeit und Größe göttlicher Gedanken, schließlich zu dem Trost, daß Gott seine eigene Schöpfung mehr liebt als der Grübler. Einen lebendigen geschichtlichen Beziehungspunkt dieser Hoffnung kann 4. Esra nicht aufweisen. Auch dieses letzte Zeugnis der Apokalyptik aus der Zeit nach Jesus offenbart unerfüllte Sehnsucht, Rätsel und Not.[1])

Die traditionelle pharisäische Apokalyptik ist also eine direkte Hinführung auf das Verständnis der neutestamentlichen Aussagen. Der spezifisch prophetische Messianismus wird unter dem übermächtigen Druck eines rätselvollen Geschehens festgehalten, und daraus entwickelt sich in dieser nach Erfüllung tastenden Zeit, mit manchen fremdartigen Bestandteilen durchsetzt, die Spannung zwischen Wirklichkeit und Verheißung, Gegenwart und Zukunft, Schöpfung und Erlösung, zwei raumzeitlichen Weltsystemen. Die messianische Zeit wird an diesem Wendepunkt in sehr verschiedener Länge und Stellung angesetzt.

Daß diese Gedanken und Stimmungen sich breit ausgewirkt haben, dafür ist das NT. erster Beweis, und als nach den Zerstörungen Jerusalems die rabbinische Literatur reicher zu werden beginnt, bekommen wir auch dorther ein Echo. Die Segenssprüche zum Schma [2]) und das „Achtzehngebet" erinnern kräftig an den Schöpfer und König der Welt. Der Traktat „Berachoth" bezeugt außerdem den Unterschied „dieser Welt" und der „Tage des Messias" c. I § 5. Seit die Epikureer die falsche Lehre von nur einer Welt verbreiteten, hieß es in den Schlußbenediktionen im Gegensatze dazu ausdrücklich „von Ewigkeit zu Ewigkeit" c. IX § 5 c.

[1]) Vgl. den Vergleich von Ed. Ellwein „Die Apokalypse des 4. Esra und das urchristl. Zeugnis von Jesus dem Christus" in „Wort und Geist", Festgabe für K. Heim, Berlin 1934, S. 29 ff. Hier wird von Pessimismus, ja fast Dualismus gesprochen S. 32; in welchem Sinne das letztere gemeint ist, wird nicht ganz klar.

[2]) Fiebig, Berachoth transtulit 1906, Anhang S. 29 ff.

Pirqe Aboth[1]) kennt die erschaffene Welt, in welche allerlei Strafen hineinkommen V § 1. 8, „weltliche Beschäftigung", die neben den Thorastudien empfohlen wird II § 2, und den Gegensatz „diese Welt" und die „zukünftige Welt" IV § 1.

3. Berührungen zwischen jüdischem und hellenistischem Weltverständnis.

Schließlich bleibt vor der Beobachtung der neutestamentlichen Zeugnisse noch ein Blick auf die Verbindungen des Judentums mit dem Hellenismus zurückzuwerfen. Mit diesen Beziehungen beginnt ein spannendes Stück Geistesgeschichte, das sich in Anziehung und Abstoßung bewegt. Gemeinsam ist die rationale Überlegenheit über den Götzendienst[2]) und die Freude an der Natur, verschieden deren Begriff und Gebrauch, weil verschieden die Theologie. Die Versetzung in die babylonische Gefangenschaft hat nicht so einschneidend gewirkt wie die Beleuchtung des ganzen träumerischen Orients durch den griechischen Geist.[3])

a) Die Septuaginta.

Von hervorragender Bedeutung ist hier der Sprachgebrauch der LXX. Von der Lektüre des Aristeasbriefes herkommend müßte man vermuten, daß der jüdische Geist sich tief vor dem griechischen verneigt, daß er dem Intellektualismus, dem ungebrochenen Menschentum und seinem Weltbilde einige Zugeständnisse macht. Die Menschheit würde dann als ewig gelten, und auf dem Boden der einen Schöpfung des einen Schöpfers würden die asketischen Zeremonialgebote so begründet werden, daß Gottes Weisheit sein Volk durch sie vor den Einflüssen heidnischen Unverstandes bewahrt.[4])

[1]) Fiebig transt 1906, vgl. auch A. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefes 1930, S. 143, Anm. 6.

[2]) Daß z. B. ein jüdischer Orpheus geschrieben wurde, hat seinen einzigen Grund im orphischen Monotheismus, vgl. Schlatter, Gesch. Isr. S. 50.

[3]) Schlatter S. 33 f. [4]) Aristeasbriefe 128 ff. ed. Teubner.

Auf diesem späteren Hintergrunde jüdisch-hellenistischer Anpassung tritt der ziemlich treue Übersetzungscharakter der LXX in unserer Untersuchung deutlich hervor. Daß die Wörter der anderen Sprache einen anderen Stimmungsgehalt und einen inkongruenten Gesamtgebrauch haben, ist das Schicksal jeder Übersetzung. *Οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν.*[1]) Man muß sich bei der Lektüre der LXX wundern, wie stark die palästinensische Färbung sich hält. Hier liegt die Arbeit gesetzestreuer Juden vor. Freilich sind verschiedene Übersetzer zu erkennen.

Lehrreich ist schon die verschiedene Übersetzung von צְבָאוֹת Engel, Sternenheere. Im Pentateuch geschieht sie durch *κόσμος* Gen 2, 1 Deut 4, 19 17, 3, in 2 Kön 17, 16 Jes 34, 4 Ps 46, 8. 12 59, 6 80, 8 durch *δυνάμεις*, in Jes 24, 21 40, 26 wieder durch *κόσμος*. Außerdem begegnet *στάσις* Neh 9, 6 = Esdr 19, 6 und *στρατιαί* bzw. *στρατεῖαι* 1 Kön 22, 19 und sehr häufig in Zusammensetzung mit dem Gottesnamen der transskribierte Beiname *Σαβαώθ*. Da sonst das Wort *κόσμος* in den kanonischen Schriften meist für „Schmuck" gebraucht wird, liegt die Deutung von Wilke-Grimm[2]) nahe: ordo stellarum tamquam ornatus coeli, und wir bleiben im wesentlichen zunächst auf diese Bedeutung von *κόσμος* beschränkt.[3]) Zum Vergleich sei angeführt, daß die Vulgata in denselben Schriften schon mehrfach das Wort mundus gebraucht, wo im Griechischen *γῆ* steht. Über *γῆ* und *ἄνθρωπος* ergehen in der Urgeschichte der Genesis die wohlgefälligen und strafenden göttlichen Urteile 1, 31 3, 17 6, 6. 11 ff. 8, 21, und der zeitliche Rahmen der Gottes-

[1]) Jes. Sir. Prolog.

[2]) Clavis Ni Ti philologica. Lpz. 1879.

[3]) Ritschl, RE.[2] XVI 742 ff. und G. Kittel, Rel.-Gesch. u. Urchristentum S. 89 führen das darauf zurück, daß jüdischem Denken der Gedanke des Universums fehlt. „Die Einheit der Ordnung liegt nicht im *κόσμος*, sondern im Schöpfer", Kittel S. 89. Deshalb der „harmlose Gebrauch von *κόσμος*"; im Makk ist das dann vergessen. Die lebendige Sprache schafft. Kittel S. 89.

schöpfung reicht *ἀπ' αἰῶνος εἰς τὸν αἰῶνα* (מֵעוֹלָם לְעוֹלָם). Eine gute Übersicht über das in den kanonischen Schriften übliche griechische Vokabular für diesen Begriffskomplex bieten neben den Psalmen 2, 67 und 90 besonders 33 und 104, beide außerdem in ihrer ganzen Haltung ein Zeugnis dafür, mit welcher Freude griechischer Sprachgeist den jüdischen Schöpfungsgedanken erfaßt. Der griechische Begriff *κόσμος* dringt in diese farbigen Schilderungen nicht ein.

Auch zur Beschreibung der Welt der Propheten ist er nicht nötig: auch hier genügen außer den genannten Wörtern wieder *ἔθνη, πᾶσα σάρξ, οἰκουμένη, γενεαί κτλ.* Auffallend ist Jes 44, 7 die Übersetzung von עַם־עוֹלָם [1]) im Zusammenhange des Relativsatzes: *ἀφ' οὗ ἐποίησα ἄνθρωπον εἰς τὸν αἰῶνα.* Hier scheint eine fremde Anthropologie gegen Gen 3, 22 einzudringen, aber wir sind nicht gezwungen anzunehmen, daß die Meinung über Gen 8, 21 hinausgeht. Der griechische Text des Deuteronomiums zeigt eine aufdringliche Vorliebe für die von Daniel her bekannten Völkerengel 32, 8. 43 33, 2, vielleicht auch V. 27 und 34, 6 der Plural *ἔθαψαν.* Bei Daniel gewinnen die *αἰῶνες* plastischere Gestalt, und der Fachausdruck *συντέλεια* erscheint, 12, 4. 13.

b) Die Weisheitsliteratur.

In der Weisheitsliteratur wird der entscheidende Schritt auf die griechische Denkweise zu getan. Man kann in jenen Jahrhunderten vielleicht von einer Weisheitsbewegung reden, die sich durch verschiedene Völker und Religionen hindurch verbreitet, auch im Griechentum und Hellenismus starke Wurzeln geschlagen hat.[2]) An dieser Stelle wird LXX eine besonders wichtige Brücke; *σοφία*, auch personifiziert, *παιδεία, εὐσέβεια* sind die Grundbegriffe dieses internationalen Anliegens, *φόβος κυρίου* ist der prophetische Einschlag, und der Klang aller dieser Wörter schwankt in den Zeitströmungen mit ihrer Offenheit oder Abgeschlossenheit gegenüber dem Hellenismus.

[1]) Orelli: Der Urzeit Volk vgl. 42, 5.

[2]) Sellin I 116. Volz in „Die Schriften des AT." III 2 S. 96 ff.

Das Wort *κόσμος* erscheint in Provv. hauptsächlich in den Überschüssen der LXX über den hebräischen Text. In 17, 6 wird *ὅλος ὁ κόσμος* [1]) *τῶν χρημάτων* das Eigentum des *πιστός* genannt, und in 28, 17 29, 17 wird dem Vater im Hinblick auf den wohlerzogenen Sohn verheißen: *δώσει κόσμον τῇ σῇ ψυχῇ.* Das Wort *κόσμος* befreit sich allmählich von der Ausgangsbedeutung „Schmuck".

Jesus Sirach teilt mit Provv. die Gesamthaltung in den hauptsächlichen Anliegen und das Lob der ewigen *σοφία*, Kap. 1 u. 24. *κόσμος* kommt häufiger vor und bedeutet meist einen Schmuckgegenstand, 43, 9 die Sterne als den Schmuck des Himmels, 26, 16 die Ordnung des Haushalts, 50, 19 den formvollendeten Altardienst. Daneben begegnet zum ersten Male häufig *κοσμεῖν* von göttlichen und menschlichen Werken der Schönheit und der Ordnung.[2]) Von der Schöpfung, deren Lob neben den Sprüchen der Lebensweisheit viel Raum einnimmt, heißt es z. B. 16, 27: *ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτοῦ, καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἰς γενεὰς αὐτῶν.* Damit steht die jetzt unvermeidliche Begegnung des alttestamentlichen Schöpfungsgedankens mit dem griechischen *κόσμος*-Begriff in der optimistischen Sphäre unmittelbar vor der Tür. In 17, 17 erscheinen wieder die Völkerengel, aber so, daß die Herrschaft über das Volk Israel von Gott selbst ausgeübt wird.

Kohelet bringt zum ersten Male den typischen Ausdruck für weltliches Sorgen bei Luk 10, 40: *περισπᾶσθαι* 1, 13 3, 10. Das oben erwähnte עוֹלָם in 3, 11 wird mit *αἰών* übersetzt; das ist wortgetreu, bleibt aber dunkel, besonders angesichts des folgenden *ὅπως μὴ εὕρῃ ὁ ἄνθρωπος*, welches nur bei Luthers tiefgründiger Übersetzung von 1545 [3]) Sinn

[1]) Wie Jak 3, 6 nach Isidor v. Pelusium im Sinne von *πλῆθος*, Meyer, Rätsel des Jakobusbr. S. 144.

[2]) Man erlebt gleichsam eine sprachliche Nachkonstruktion, vielleicht eine richtige Wiederholung der uns unbekannten ursprünglichen Wort- und Begriffsbildung „*κόσμος*".

[3]) Vgl. Bindseil-Niemeyer, Luthers Bibelübersetzung 1848 III S. 400.

gewinnt: „Gott läßt ihr Herz sich ängstigen, wie es gehen solle in der Welt.“ Dieser begriffliche Schwebezustand zwischen einer unbestimmt großen Zeitepoche und ihrem geschichtlichen Inhalt sowie dieses Eindringen einer gewaltigen Tatsache in das Herz der Vergänglichen wird dem Gesamtcharakter der Schrift gerecht und baut zugleich eine Brücke zum Verständnis der griechischen Übersetzung.[1]) In 1, 10 klingen nach Sasse[2]) die babylonischen Weltperioden in ihrem Kreislauf an: *ἤδη γέγονεν ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς γενομένοις* ... Wenn das der Fall ist, haben wir[3]) die Gefahr einer pantheistisch-astrologischen Vermischung von Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit zu sehen. In der Lehre von den beiden Aonen wird tatsächlich Ungleichwertiges gleich benannt. Anzumerken ist nur, daß der Begriff ja schon vorher doppelsinnig war und fragliche Grenzen hatte. Er erleidet die ganze Spannung des Gedankens, daß Gott in der Weltgeschichte, Ewigkeit in der Zeit wirkt.

c) Die „Weisheit Salomos“.

Den Übergang zu Philo bildet die vielleicht ebenfalls alexandrinische, jüdisch-hellenistische Sap Sal. Noch stärker als die vorigen Schriften ist sie in die allgemeine philosophische Bewegung hineingezogen.[4]) Sie schämt sich des Judentums noch nicht, trumpft vielmehr in dem Lande der zehn Plagen mit überlegener Gotteserkenntnis und Gottesbilfe auf, arbeitet aber stark mit Gedanken und Ausdrücken griechischer Schulen. Man kann sie als einen stoischen Vorstoß gegen den Epikureismus[5]) bezeichnen, und die Abwehr

[1]) Vgl. Sasse, W. B. C 2. Die doppelte, zeitliche und räumliche Bedeutung von *αἰών* erklärt sich aus עוֹלָם, aram. עָלְמָא.

[2]) C 3.

[3]) Wie vielleicht Sap Sal!

[4]) Über die aristotelischen, platonischen und stoischen Einflüsse im Judentum der letzten vorchristlichen Jahrhunderte vgl. ausführlich Schlatter, Gesch. Isr. 1906, S. 151—167.

[5]) Vgl. 2, 1—5.

erstreckt sich teilweise auch auf Kohelet.[1]) Gegner ist die pessimistische Weltanschauung, die das Menschenleben für einen kurzen Zufall hält und demgemäß nach der Ethik des carpe diem auskauft. Daß daraus ein gottloser Libertinismus wird, der Genuß und Gewalt vor Recht ergehen läßt und die Frommen verspottet, liegt natürlich erst in den Ausläufern jener Richtung, wird aber von unserem Gerechtigkeitseiferer stark in den Vordergrund gestellt, gewiß auf Grund reicher Erfahrung. Seine Bekämpfung der gegnerischen Haltung wird dann auch dem Wahrheitsgehalt jenes Pessimismus nicht gerecht. Gott will den Tod nicht, hat ihn nicht geschaffen; *ἔκτισε γὰρ* (ℵ *οὐ γὰρ ἔκτισεν!*) *εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου*, 1, 14. Die Welt ist so herrlich und unsterblich wie die Gerechtigkeit. Nun läßt sich die Ungerechtigkeit nicht leugnen, aber sie ist eben eine andere Abteilung der Welt, kommt vom neidischen Teufel, 2, 24, und verfällt dem Tode, wie es die Ungerechten sich ja selbst wünschen, 1, 16. Der eigentliche *κόσμος* steht mit seinem Herrn siegreich gegen die *παράφρονες* 5, 20. Er ist *ὑπέρμαχος δικαίων* 16, 17. Die *σοφία* als Abglanz und Ausfluß[2]) der Herrlichkeit des Allherrschers, 7, 25 f., seines Thrones Beisitzerin, 9, 4, durchdringt alle Weiten und Generationen. Sie kann von sich behaupten *εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων* 7, 17. Deshalb ist sie dem Herrscher („Salomo“), dessen vielsinnender *νοῦς* vom irdischen Zelte belastet ist, 9, 15,[3]) eine unentbehrliche Gottesgabe. Sie ist, ohne stärker hypostasiert zu werden als Prov. 8, 22 ff., Vermittlerin zwischen Schöpfer und Geschöpf, Herrscher und Beherrschtem. Für gnostische Emanationssysteme bieten diese Aussagen lediglich Ausgangspunkte; hier fehlt ja gerade die Entwertung der Welt. Ob der *κόσμος* im Sinne von Uni-

[1]) Die falsche Weisheit Salomos im Kohelet wird bekämpft, Sellin I 145, vgl. die Anm. von Siegfried bei Kautzsch.

[2]) Emanation, *ἀπόῤῥοια*.

[3]) Sellin: gegen die pharisäische Auferstehungshoffnung I 145, vgl. Hiob 4, 19 (Siegfried).

versum oder Menschheit[1]) gemeint ist, er ist das von Gott gut geschaffene Werk. Bei *αἰών* 13,9 18,4 ist kein Unterschied gegen *κόσμος* zu spüren; nur in 14,6 ist zwischen beiden Wörtern ein Unterschied in der Dauer festzustellen, wobei *αἰών* die geringere Weite hat.

Es ist Albr. Ritschl[2]) von großer Bedeutung gewesen, in Sap. Sal. auf jüdischem Boden zum ersten Male den zusammengefaßten Weltbegriff zu finden. Wir haben im Vorigen versucht, die ganze Entwicklung anzudeuten, die in diesem lexikalischen Tatbestande symptomatisch durchbricht, ohne daß gerade damit viel grundsätzlich Neues geschehen ist.[3]) Immerhin gibt es viel zu denken, daß dieser ungehemmte Sprachgebrauch zuerst ausdrücklich bei einem Optimisten hervortritt. Den Eiferer um das Gesetz erreicht hier die jahrhundertealte griechische, aus der Philosophie stammende Sprachgewohnheit, mit dem Formbegriff *κόσμος* ein Naturganzes zu benennen. Ohne Bruch, wie er sie wahrscheinlich aus stoischem Gedankenkreise übernommen hat, läßt der optimistische Weisheitsfreund sie stehen, und erst später mündet diese Begriffsprägung auf dem neu eroberten Boden in dessen prophetische Traditionen ein, vielmehr wird in dessen dialektischen Strudel hineingerissen. So wird der Inbegriff des Schönen und Geordneten in der Krisis zum Inbegriff des Finsteren und Bösen — ein sinnentstelltes Prädikat, weil es an einem gefallenen Subjekt hängenblieb. Daß im NT. Welt, Himmel, Erde, Schöpfung und Menschheit ineinander gebraucht werden, ist ein Beweis dafür, daß die eigentliche Wandlung des Weltbegriffes nicht ein Problem des Umfanges ist, sondern anderswo liegt — in einer letzten Bewertung.

d) Philon.

Fand sich schon in Sap. Sal. auch platonischer Einfluß, so scheint dieser bei Philon stärker zu werden, und demgemäß rückt der idealistische Weltbegriff der Gnosis beträchtlich

[1]) So z. B. deutlich 10, 1: Adam „Vater der Welt".
[2]) RE.³ XVI 742 ff.
[3]) Derselbe Tatbestand findet sich auch in 2. 4. Makk.

näher, bestimmt durch den platonischen Gegensatz von *γένεσις* und *οὐσία*. Die Klärung der Differenz zwischen der früheren Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*, die vielleicht noch einen zweiten Teil mit Gegengründen hatte, und der späteren *περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* ist eine der schwierigsten Aufgaben der Philon-Forschung. In dem erhaltenen Teil der ersteren Schrift[1]) wird mit der unbekümmerten Sicherheit ontologischer Beweise gegen den scheinbar unsinnigen stoischen Gedanken irgendwelcher Weltveränderung vorgegangen; eine Weltschöpfung erscheint als solcher Wechsel und wird abgewehrt mit dem Gedanken: „Gewordenes vergeht, Ungewordenes nicht". Eine *μετάνοια* ist bei einem von einer Idee eingefaßten Gott natürlich ein undenkbares *πάθος καὶ νόσημα ψυχῆς*, wie Philon solche Unvollkommenheiten gern nennt, und so liegt der ganzen Argumentation die für unsere Untersuchung wichtige Stimmung zugrunde: *ἀρίστην γὰρ θέσιν καὶ τάξιν ἐναρμόνιον τὰ τοῦ κόσμου μέρη εἴληχε πάντα* (7), scil natürlich *ἐν αἰσθητοῖς* (1). Darüber steht das Gebiet *τῶν νοητῶν* (1), also wie bei Platon und Aristoteles. In der Frage der Schöpfung oder Ewigkeit der Welt entscheidet sich Philo hier mit Aristoteles gegen Plato für das Prädikat *ἀγένητος* des *κόσμος* als *σύσημα* der himmlischen und irdischen Natur. Der Gegensatz der beiden Schriften läßt sich also nicht dadurch als ein nur scheinbarer erklären, daß man mit *ἀγένητος* hier einfach die *στοιχεῖα* prädiziert findet, in welche dann der geistige Gestalter zur Zeit eingegriffen hätte; dann brauchte der Verfasser gegen die stoischen Weltwandlungen nicht so zu streiten. Ob Philon in diesem früheren Fragment ganz mit Aristoteles übereinstimmt, bei dem sich doch der ewige *νοῦς* und die ewigen *στοιχεῖα* erst in der Zeit zum *κόσμος*, d. h. zur kosmischen Ordnung, durchgestalten, könnte gegen sein eigenes Bewußtsein noch bezweifelt werden. Er zeigt eine grundsätzliche

[1]) Benutzt nach dem Text von Cohn-Wendland und der Übersetzung von Bernays 1876. Manche Anregung und Klärung verdanke ich in der Auslegung der Schrift einigen Briefen von Herrn Prof. Leisegang vom Juni 1933.

Abneigung gegen alles Werden und erscheint hier fast weiter von der Thora entfernt als Aristoteles. Dadurch steigert sich nur noch die Spannung der Frage, wessen eigentliches geistiges Eigentum nun diese Beweisführungen für die Ewigkeit der geordneten Welt sind. Bernays erklärt die Schrift für unecht, weil ihr Verfasser von Mose nicht als Jude redet, wohl ehrfürchtig — wie die meisten, aber weit entfernt. Schürer hält sie deshalb für unecht, weil sie für die Ewigkeit des *κόσμος* eintritt. Ein System habe Philo nicht; er sei inhaltlich griechischer Philosoph, der Tendenz nach jüdischer Aufklärer. O. Stählin[1]) und Praechter[2]) halten die Schrift für eine jugendliche Kollegnachschrift. Leisegang nimmt an, daß sich Philon in schrittweiser Entwicklung der Thora genähert hat und damit dem Philosophen, der als einziger in der Antike eine Weltschöpfung als *ποίησις* kenne, Platon.[3]) Unverständlich ist ihm wie mir die Behauptung J. Cohns,[4]) Philo habe schon in *περὶ ἀφθαρσίας* gegen Aristoteles die mit der Lehre Platons und der Stoiker übereinstimmende biblische Anschauung von der Erschaffung der Welt verteidigt wie Sap. Sal. 13; wir können nur vermuten, daß der zweite Teil das enthalten haben könnte; und außerdem liegen zwischen den periodischen *διακοσμήσεις* der Stoiker und der *ποίησις* der Thora noch große Unterschiede.

In der zweiten Schrift befindet sich Philon jedenfalls in ernster Arbeit am Bibeltext, wobei freilich Philosophie, Allegorie und Zahlenmystik stark einschlagen.[5]) Die Behauptung von der Ewigkeit der geordneten Welt nennt er

[1]) Hellenistisch-jüdische Literatur 1921.

[2]) Gesch. d. Philos. 1926. I Altertum. Ähnlich Cumont Proleg. 1891.

[3]) Auch dieser nur in dem „unverbindlichen Mythos" des „Timäus".

[4]) Also nicht des Herausgebers Leop. Cohn. Übs. 1909 I S. 29, Anm. 1.

[5]) Allegorie ist für ihn die einzig mögliche Exegese, weil Gott unveränderlich und die Welt mit ihren Dingen und Geschehnissen veränderlich ist, vgl. „quod Deus sit immutabilis".

Bibliothek der Universität

jetzt eine Leugnung der Taten Gottes und verurteilt sie mit ähnlichen Argumenten und Worten wie Paulus Röm 1, 20—25; man dürfe doch die *πρόνοια* nicht vergessen. Nach dem „großen Mose" will er die *γένεσις* dieses *ὁρατός τε καὶ αἰσθητὸς κόσμος* erzählen. In den ersten Schöpfungstag, den „einen Tag", wird der *κόσμος νοητός* hineingeheimnißt, der Plan, nach welchem der Weltbaumeister durch die *κοσμοποιητικὴ δύναμις* die Materie belebt und ordnet; „*τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν.*" Als Erde und Himmel *τοῖς προσήκουσι κόσμοις* geschmückt sind, beginnt Gott *τὰ θνητὰ γένη ζωοπλαστεῖν* (20). Ihre Ähnlichkeit mit dem Schöpfer besteht in ihrem Anteil am *νοῦς*, aber der Plural *ποιήσωμεν* Gen 1,26 wird so erklärt, daß ein anderer Mitschaffender für das Böse im Menschen verantwortlich zu machen ist, das von Gott nicht stammen kann (24). Mit dem *πόθος* kam die *ἡδονή, ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή* (53). Die Frau als sinnliches Prinzip erliegt der Lust zuerst (59). Mit den beiden ersten Menschen wird die Natur mitbestraft und mitvergiftet und liefert ihre reichen Erträge nicht mehr (60). Da das Böse nicht von Gott geschaffen ist, führt es auf ein zweites Prinzip, das Prinzip von unten, von der *ὕλη* her. Aus ihm stammt der Menschenleib mit seiner Lust, aus ihm viele Dämonen im Luftraum. Auch die Einschiebung von Zwischenwesen zwischen dem eigenschaftslosen Gott und der sinnlichen Schöpfung (*λόγος, λόγοι, δυνάμεις*) kann den Dualismus nicht verhindern, der auf christliches Denken stark weitergewirkt hat.[1]) Darin zeigt sich durch alle Eklektik und Allegorie hindurch deutlich das Gesicht dieses großen Vermittlers.

[1]) Es ist der Dualismus zwischen dem vollkommenen Gott und der endlichen Welt, deren Berührung ihn nur beflecken kann. Sie ist vom *λόγος* aus der Materie gebildet, auch der Leib, während die Seele nach dem Bilde des *λόγος* geschaffen in die *σάρξ* von oben hinabstieg, um sich durch *μάθησις, ἄσκησις, εὐφυία* und besonders die intellektuelle *ἔκστασις* Gott wieder zu nähern. Dittrich II 70 ff.

e) Josephus.

Von den jüdischen Zeugen des Jahrhunderts Jesu nennen wir außer IV Esra und Philon noch Josephus.[1] Auch er ist ein Vermittler, aber mehr Apologet, Palästinenser. Schlatter faßt seine Beobachtungen über den schwankenden Charakter dieses pharisäischen Priesters[2] dahin zusammen, daß das *μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ* nicht seine Sache gewesen sei.[3] Mit den meisten seiner Volksgenossen ist er in die griechischen Formen und kulturellen Notwendigkeiten des römischen Staates eingefügt.[4] Klar abgelehnt wird aber der Epikureismus, nicht um des philosophischen Materialismus willen, sondern weil er die *πρόνοια* leugnet; der Vorsehungsglaube hält die ganze Judenschaft zusammen, von den Pharisäern bis zu den Sadduzäern und Philon. Gott ist der Führer der Menschheit, des *κόσμος*, den er schuf.[5] Den *κόσμος*-Begriff für die Menschheit im Zusammenhange mit der sie umgebenden Natur verwendet Josephus nur selten in Beziehung zum Gottesgedanken; *καταβολὴ κόσμου* sagt er nicht, wohl aber *κατασκευὴ κόσμου*.[6] Und doch ist der jüdische Fundamentalartikel von der Schöpfung des Himmels und der Erde durch Gottes Willen bei ihm so stark, daß er nicht nur seine Archäologie mit ausführlicher Wiedergabe von Gen 1 beginnt, sondern auch jeder Weltentstehungstheorie verschlossen ist.[7] Nicht ebenso verzichtet er auf die griechische Denkweise der abstrahierenden und negativen Theologie (z. B. Gott als „seliges Wesen" und *ἔργον αὐτοῦ* usw.), welche zu den reichen jüdischen Tätigkeitsbezeichnungen Gottes so wenig

[1]) Vgl. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? Gtsl. 1910. Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, Gtsl. 1932. Zitate daraus nach Niese. Da unsere Orientierung auf Schlatters Arbeit beruht, sind einfach dessen Zusammenfassungen zitiert; dadurch kann in der hier erforderlichen Kürze mehr gesagt werden.

[2]) Gesch. Isr. S. 268 ff.

[3]) Thl. des Judentums, Vorw. S. VI.

[4]) Thl. S. 180 ff. [5]) S. 190.

[6]) Wie sprach Jos... S. 46. [7]) Thl. S. 1.

paßte, daß man verschiedene Synagogen für beide Sprachen schaffen mußte.[1] Diese Welt ist ewig und besteht vierteilig aus Himmel, Luft, Erde und Meer.[2] Gott ist „der Vater und Ursprung aller Dinge und der Werkmeister dessen, was menschlich und göttlich ist, womit er sich selber schmückte".[3] Das vor zwei Jahrhunderten rezipierte Wort *κόσμος* bedarf also vielleicht noch der Erläuterung. Diese Welt allein ist Gottes schönes ewiges Haus,[4] nicht wie bei dem Mystiker Philon auch die *λογικὴ ψυχή*.[5] Es fällt auf, daß der Himmel nur in der Einzahl erscheint; gemeint ist der Raum der Gestirne. Mt 3, 2 Phil 3, 20 vgl. Kol 3, 1—4 haben den palästinensisch-apokalyptischen Plural jenseitiger Welten festgehalten zur Abweisung innerweltlicher Ziele, welche sich an die Gottesherrschaft hefteten.[6] Die himmlischen Heerscharen verblassen dem aufs diesseits gebannten Blick des Josephus.[7] Hier führt er aus dem griechischen Naturbilde die Materie und die bereicherte Zahl der Elemente ein und kommt dadurch zu Abänderungen am alttestamentlichen Schöpfungsbericht.[8] Dem Synergismus von Gott und Mensch entspricht der von Gott und Natur; nur beim Versagen der letzteren stößt man auf Gottes dauernde Mitwirkung.[9] Die Trennung des irdischen Leibes von der unsterblichen Seele bleibt bei Josephus, dem früheren Asketen und späteren Volksführer, unverändert.[10] Die dualistische Psychologie zeigt sich auch in der Hochschätzung der essäischen Lebenshaltung und der Träume.[11] Zelotische Todesbereitschaft stärkt sich an Kohelet und indischen Lebensanschauungen.[12]

Der Gegensatz „Israel und die Heiden" weicht bei Josephus einer speziellen Einschätzung der Völker. Er bewundert griechische Bildung und römische Disziplin und Politik. Er bedauert, daß mit dem Beginn des jüdischen

[1]) Thl. S. 5 f. [2]) Arch. 8, 107. [3]) Arch. 7, 380.

[4]) Ebd. [5]) Träume 1, 215. 653.

[6]) Schlatter, Matthäus 1929, S. 58. [7]) Thl. S. 10.

[8]) Thl. S. 13. [9]) Thl. S. 16.

[10]) Thl. S. 17—23. [11]) Thl. S. 229—233.

[12]) Thl. S. 230, vgl. 241.

Krieges das Tempelopfer für den Kaiser aufhört.[1]) Haben doch die Juden den Menschheitskultus, die κοσμικὴ λατρεία, verwaltet.[2]) Tempelvorhof, Synagogen und heilige Schrift waren der Welt offen. Als der Tempel zerstört war, stand die Synagoge fest, und Josephus verkündete stolz, die Welt, Gottes Haus, sei besser als der Tempel.[3]) Die einst um den Tempel gescharte wie die übrige Judenschaft ist Weltbürger[4]) und Weltmissionar,[5]) ja in der auch durch den Krieg hindurchgeretteten messianischen Hoffnung Weltherr.[6]) Diese letztere ist freilich dem Josephus ähnlich wie der Apokalyptik, die er wohl nicht kannte, unter den Erfahrungen des Krieges in eine jenseitige verwandelt worden. Die Eschatologie wird individuell und nähert sich der griechischen Unsterblichkeitslehre. Der „Himmel" ist die Heimat der Seele, der οἰκεῖος χῶρος, an den sie zurückkehrt.[7]) Die schlechten Seelen werden an den Strafort verbannt. Dem pharisäischen Auferstehungsgedanken steht Josephus mit seiner Psychologie zurückhaltend gegenüber.[8]) Am Horizont der Erwartung erscheint der Weltbrand, welcher den Übergang zu einer neuen Welt darstellt.[9]) Josephus steht damit der stoischen Welterneuerungslehre näher als der apokalyptischen Aonenlehre. So viel diesen Palästinenser mit der jüdischen Theologie verband — nach dem Erfolge des Titus, der auf einen „nach δύναμις fragenden Juden" großen Eindruck machen mußte, und von Rom aus sah die Geschichte und ihr Fortgang anders aus als in dem gespannten Messianismus der Vorjahre. Jüdisches Glauben und Hoffen suchte neue Wege, und die Geschichte jüdisch-hellenistischer Wechselwirkungen hatte noch Jahrhunderte vor sich.

4. Ergebnis.

So sehr die jüdische Weltproblematik sich schließlich in die idealistische des Hellenismus umzuformen droht und

[1]) Thl. S. 243. [2]) Bell. 4, 324, vgl. Hebr 9, 1.
[3]) Bell. 5, 458. [4]) Thl. S. 255. [5]) Thl. S. 85.
[6]) Thl. S. 259. [7]) Bell. 7, 344. 346.
[8]) Thl. S. 263. [9]) Thl. S. 252.

z. T. wirklich umformt, so deutlich bleiben als zweierlei Umwelt des jungen Christentums die beiden großen Denkwege voneinander abgegrenzt. Paulus hat in seinem Wort an die Korinther[1]) den Unterschied ethnologisch-charakteristisch so ausgedrückt, daß der Grieche denkerisch nach Weisheit fragt, der Jude praktisch nach Offenbarung und Kraft. So ergibt sich dem Griechen seiner Veranlagung nach der in sich ruhende Weltbau in Stockwerken, die Betonung der Horizontalgrenze und die idealistische Spannung im Menschen als einem ideell-materiellen Konglomerat, dem Juden seiner geschichtlich geprägten Art nach die von dem Allmächtigen geschaffene und geschichtlich bewegte zielstrebige Welt mit den Gegensätzen von Gut und Böse, die sich in Epochen entrollen. Das griechische Denken kreist um den Begriff κόσμος, das jüdische sucht die an Ort und Stelle erlebte Geschichte intensiv religiös zu deuten und in Aonen einzuspannen. Das ist das Wahrheitsmoment in der von Wilamowitz-Moellendorf (a. a. O. II 531) einseitig hingeworfenen Bemerkung: „Der Grieche determiniert, wie die Welt entstanden ist, der Jude, wie sie zugrunde geht." Wir würden sagen: der Grieche sucht Gott in der ewigen Welt, entwickelt ihn als innerweltliche Idee, der Jude weiß den ewigen Gott über der Welt als deren Schöpfer, Lenker, Richter und Ziel. Damit ist dem Judentum seine direkt vorbereitende Stellung vor der heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses angewiesen. Was Windelband (Lehrbuch der Gesch. der Philosophie[8] 1919, S. 198 f.) vom Christentum sagt, gilt auch vom Judentum: es fordert den Menschen vor den persönlichen geistigen Weltgrund. Hier offenbart sich dem ursprünglich vital dahinlebenden Volke die Weltart. Mit einem Riesenwalle von Gesetzen sucht es gegen sie anzukommen und verhärtet sich in einem machtlosen Nomismus. Die Waffe des Kampfes und Protestes gegen die Verweltlichung wird zum Instrument der Mechanisierung und Rationalisierung der Gottesbeziehung,

[1]) 1 Kor 1, 22 ff.

also wiederum einer Verweltlichung. So gelingt auch die Trennung von der Verdammnis des Heidentums nicht. Das Erwählungsbewußtsein wird vermenschlicht, ja verfleischlicht, veräußerlicht und führt zu dem Zerrbild und Mißverständnis göttlicher Gnade, das wir im separatistischen Judaismus vor uns haben. Noch bleibt in allem das Bewußtsein der Vorläufigkeit und des Ungenügens, und so setzt die Hoffnung zum neuen Durchbruch in die Gotteswirklichkeit an, aber mehr und mehr verläuft sie sich in dem Spiegelsaale menschlicher Wunschbilder und Welterneuerungsträume, immer glühender im Wünschen und trotz aller Apokalyptik ferner von der Erkenntnis wirklicher „Offenbarung".[1]) Die jüdische Ethik, Erwählungslehre und Eschatologie bedürfen neuer Mitteilung Gottes im Gericht des Zerschlagens und in der Gnade der Enthärtung, Entspannung und Neuspannung. Sie kam in die Geschichte durch die Heilstat des Neuen Bundes.

[1]) Zum falschen Ansatzpunkt der Apokalyptik im „Kosmos" statt im menschlichen Erleben des „Aion" vgl. den Abschnitt „vom Sinn des christlichen Glaubens an das Ende der Welt" bei Delekat, Die Kirche Jesu Christi und der Staat, Bln. 1933, S. 121—129.

Zweiter Teil.

Die Dialektik des neutestamentlichen Weltverstehens.

Vorbemerkungen.

a) Zum Wortmaterial.

Wenn wir im NT. die in den Begriffen *κόσμος* und *αἰών* sich offenbarende Spannung verfolgen wollen, brauchen wir zuerst wieder eine vorläufige Orientierung über den Begriffsumfang „Welt".

κόσμος ist ein „Ordnung" bedeutender Formalbegriff, der dann Anwendung findet auf das geschaffene All, ferner auf die Erde, deren Einwohner, dann nur ihre gottfeindlichen Einwohner und schließlich wieder ein deren Seele beherrschendes System von Werten. *αἰών* ist ein Zeitbegriff und bedeutet Lebenszeit, Generation, Epoche, lange Zeit, Ewigkeit, Weltzeit im spezifischen Sinne und schließlich Welt selbst.

Außerdem begleiten diese Wörter eine Fülle von Synonyma wie *τὰ πάντα, ἡ οἰκουμένη, κτίσις, ἄνθρωποι, πονηροί, σκότος, σάρξ, ψυχή, καιρός κτλ* und nicht zuletzt die endlose Reihe praktischer Einzelausführungen zu diesen Sammelbegriffen und der Bilder in Gleichnissen und Apk.: Äcker, Städte, Tiere usw.

Auf diese Weise reden natürlich die ganzen Texte mit zu unserem Thema, und man kann die methodische Frage sehr verschieden beantworten, wie dem riesigen Komplex näherzutreten ist.

b) Zu den Methoden.

Es ist zunächst möglich, jeden Zeugen des NT. besonders zu vernehmen, und solche Arbeit liegt der vorliegenden zu-

grunde. Es wurde zunächst der wichtige Zeuge Johannes[1]) gefragt, wie sich in den Bildern seiner Apokalypse die Weltwende spiegelt, was er in seinem Evangelium mit dem auffallend gehäuften Wort κόσμος meint, Schöpfung, Menschheit, Feindschaft gegen Gott usw., und wie er in seinen Briefen redet über Gott und die Welt, den Bösen und die Welt, den Christen und die Welt. Eine weitere Vorarbeit untersuchte „Weltgröße und Weltkrise" bei dem zweiten Hauptzeugen Paulus, den Begriffsumfang des κόσμος und der αἰῶνες und die Bewertung beider Begriffe vor und in der Krise. Es folgten dann die Synoptiker mit ihrer interessanten Verwendung von κόσμος und αἰών und der Hineinstellung Jesu in den Bruch der Zeiten überhaupt, ferner Jakobus mit seiner scharfgeschliffenen Abgrenzung und die anderen Zeugen. Das dabei gewonnene Bild weist wohl charakteristische Unterschiede in der Begriffsprägung auf, beweist aber eine großartige Einheit des NT. in seiner Gesamthaltung. Diese zu kennzeichnen erscheint mir als die wichtigste Aufgabe unserer Untersuchung. Literarisch Auseinanderliegendes wird dabei unvermeidlich unter sachlichen Gesichtspunkten miteinander verbunden.[2])

Bei der Untersuchung des AT. ergaben sich drei wichtige Beobachtungsfelder: 1. Schöpfung und Sünde — das ethische Gebiet, 2. Erwählung und Abgrenzung — das ekklesiologische Gebiet, 3. Katastrophe und Vollendung — das eschatologische Gebiet. Der enge Zusammenhang dieser drei Problemkreise ergab sich zunächst so, daß sie geschichtlich aufeinander folgten; sie ergeben einen „heilsgeschichtlichen Aufriß", eine fortschreitende Entwicklung und zugleich in etwa eine Kreislinie, die in ihren Anfang zurückläuft, in den Urstand, der aber doch die neue Situation in einer neuen Schöpfung ist.

[1]) Die „johanneische Frage" kann dabei außer Betracht bleiben.

[2]) Die exegetische Arbeit der Kommentare und eigenen Vorarbeiten kann bei der Fülle des Materials im Folgenden nur an einzelnen es erfordernden Stellen zitiert werden. Größter Wert ist auf die genaue Fühlung mit dem Text, Wortbestand und Zusammenhang zu legen.

Schon in diesem[1]) Sinne könnte man von einer heilsgeschichtlichen Dialektik reden, d. h. von einem Geschichtsverlauf, in welchem Gottes Gerechtigkeit an der Welt zur Entfaltung kommt. Gerade der oben abgestufte Verlauf gewinnt durch seine häufige Wiederholung im kleinen an Allgemeingültigkeit. Die prophetische Geschichtsdeutung des AT. macht den Eindruck hoher Sachlichkeit, und die deuteronomistische Pragmatik bewährt sich immer wieder an Volksgeschichte, sofern sie mutatis mutandis etwas von Heilsgeschichte an sich hat.

Die dem neutestamentlichen Weltbegriff innewohnende Spannung kann auch in umgekehrter Reihenfolge dargestellt werden. Durch die eschatologische Heilsstunde empfängt sie ihr Dasein und ihre Wucht. Aus der eschatologischen Infragestellung der Welt, ihres ursprünglichen Begriffsschwergewichtes und ihrer Zukunft entwickelt sich dann ihr Verhältnis zur Gemeinde Gottes in Anziehung und Abstoßung. Schließlich ergibt sich daraus immer wieder die Frage der Kirche nach der praktischen Wertung und Behandlung der Welt. Dies ist der ursächliche Ablauf der neutestamentlichen Geschehnisse und Zeugnisse: Christus, Gemeinde, Wandel. Wenn wir im folgenden den umgekehrten Weg gehen, also mit den Symptomen beginnen, so gehen wir auch einen Weg der Kausalität, nämlich vom Erkenntnisgrunde aus, und das nicht nur um der Vorzüge induktiver Forschung willen, sondern auch weil diese Denkfolge dann wieder zur Erlebnisfolge wurde: Zusammenbruch der alten Ethik, Bau der Gemeinde, Kommen des Christus und des Reiches. In diesen Umkehrungen offenbart sich die ganze Fülle der Spannungen und Beziehungen von Punkt zu Punkt, und alle ursächliche und zeitliche Reihenfolge geht schließlich unter in einer Bewegung aus der Zeit in die Ewigkeit hin, aus dem Wirken in der Welt in die Gemeinde und schließlich zur reinen Gottesgegenwart.

[1]) An Hegel wie an heilsgeschichtliche Theologie erinnernden.

I. Die Erschütterung des Weltbegriffs in der neuen Ethik.

Erste Orientierung.

Der Bußruf Johannes des Täufers ruft Menschen zur Generalrevision ihres Lebens, stellt sie vor den Tatbestand einbrechender Gottesherrschaft. Es fällt aber auf, daß die geforderten Früchte dieser Buße etwas Vorläufiges behalten. Es sind die älteren Forderungen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.[1]) Und wenn Johannes mit seinen Jüngern fastet, so ist das wohl ein Zeichen besonderen Abstandes vom gewöhnlichen Leben und eine Bereitung auf neue große Dinge, aber gerade in diesem Fasten liegt nach Jesu Wort noch das Alte, Vorläufige. Johannes der Täufer ist Herold einer neuen Zeit, aber er selbst gehört in die alte hinein.

Jesus greift den Bußruf auf, aber jetzt steht dahinter eine ganz andere Ethik,[2]) weil ein ganz anderer Träger, der Herr des kommenden Reiches. Die Spruchsammlung der „Bergpredigt" setzt eine ganz neue Situation voraus, wie uns H. D. Wendland[3]) wieder gezeigt hat. Die Seligpreisungen sind geradezu die Umkehrung menschlicher Lebenswerte. Zwischen dem immer wiederkehrenden Prädikatsnomen *μακάριοι* und den dazugesetzten überraschenden Subjekten liegt die Spannung zweier Weltordnungen. Zu unerhörter Höhe erheben sich dann die Ansprüche Jesu an die Seinen über alles Bisherige hinaus: einer Welt stehen sie gegenüber als Verfolgte, als Salz und Licht, das ganze Gesetz gilt für sie, und noch mehr: bis in die Wurzel hinein sollen, also können sie das Unrecht ausrotten — der Ehebruch erstirbt schon im begehrenden Blick, der falsche Schwur mit dem Schwur überhaupt, die Rache in der absoluten Liebe. Vollkommenheit fordern darf eben der, welcher vom Vater

[1]) Bes. Lk 3, 10—14.

[2]) „Ethik" natürlich nicht im Sinne eines Systems mit fertigen Geboten, sondern eher eine systematische Störung aller Systeme, an einzelnen symptomatischen Fällen aufgezeigt.

[3]) Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, Gtsl. 1931.

Vollendung bringt. Es kann geradezu als Überschrift dieser Ethik gelten, daß Gottes Wille auf der Erde so wie im Himmel geschehen soll. Das bedeutet dann auch Erlösung von dem Bösen, welcher oder welches in der Umwelt triumphiert. Die christliche Enthaltsamkeit, die Freiheit von falschen Bindungen, steht unter der Oberherrschaft der göttlichen Tätigkeit „*ῥύεσθαι*".[1]) In diesem Zusammenhange werden immer wieder Einzeldinge genannt, die Erdenschätze, die schlechten Glieder, der personifizierte Mammon und die das Menschenherz an all das kettenden Sorgen. Das ist der enge und einsame Tatweg des Christen.

Diese „Ethik der Bergpredigt" gibt schon Übersicht über alle Elemente, die zur Darstellung der ethischen Stellung des NT. zur Welt nötig sind. Zur Gliederung der Fülle des Stoffes benutzen wir die Beobachtung, daß sittliche Gebote auf Wertungen der Güter beruhen. Natürlich gehören beide gerade deshalb zusammen, aber so lassen sich die Weisungen über das Verhalten zur Welt aus der Wertung der Welt entwickeln.

1. Die Wertung der Welt.

a) Ihre Bewertung als Geschöpf Gottes.

Überall ist die Welt[2]) zunächst Gottes Schöpfung. Dieser seit Makk. und Sap. Sal. in die heiligen Schriften eingedrungene Sprachgebrauch ist im NT. Voraussetzung, und meist steht zur Verdeutlichung ihres Zusammenhanges mit Gott ein Wort dabei wie *κτίστης*, *κτίσις*, *κτίζειν*, *ἀρχή*, *καταβολή*. Den letzteren Ausdruck deutet Schlatter als „Aussaat von Menschheit".[3]) Überhaupt sieht er *κτίσις* und

[1]) Im Deutschen gut wiederzugeben durch die stammverwandten Wörter „entreißen" und „retten", vgl. dazu Wasserzieher, Woher? 1920.

[2]) Bezeichnet durch *κόσμος*, nur Hebr 11, 3 durch *αἰῶνες*.

[3]) Vgl. Schlatter, Matthäus S. 444 und die Belege bei Wilke-Grimm, auch Hebr 11, 11. *καταβολὴ κόσμου* begegnet zehnmal im NT., in den verschiedensten Schriften, und würde als allgemein üblicher Ausdruck besonders dann erwiesen sein, wenn das Psalmzitat in Mt 13, 35 ursprünglich ohne *κόσμος* zu lesen wäre.

κόσμος stärker in der Richtung auf die Menschheit, und das muß als Möglichkeit bei den meisten Stellen mitgedacht werden.[1] Ebenso nötigt uns aber die Herkunft und noch damals hauptsächliche Heimat des Wortes, stets den „kosmischen" Klang darin zu hören, d. h. das Weltall mitzudenken.[2] In jedem Falle wird kraftvoll an den Schöpfer und an die Weite seines Werkes gedacht. Götzen gibt es nur in der Phantasie der Heiden, in der Welt nicht, 1 Kor 8, 4.

Damit rückt der Begriff in die positive Wertung ein, die in den Schöpfungsberichten des AT. gegeben ist. Jesus redet mit unbefangenster Selbstverständlichkeit vom Natürlichen und Allernatürlichsten. Nicht was in den Mund eingeht, ist verwerflich, sondern was aus dem Munde und damit aus dem Herzen kommt; erst gemeine Menschen machen die Welt gemein. Jakobus zitiert 1, 17 im gleichen Geiste: *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον*, und baut dieses Urteil begründend ein, indem er fortfährt: *ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*. Auch nicht ein Schatten fällt auf Gottes Schöpfertätigkeit an Welt und Menschheit. Daraus ergibt sich praktisch der unbefangene Genuß: „Jedes Gottesgeschöpf ist gut, und nichts ist zu verwerfen, was mit Dank genommen wird; es wird doch durch Gottes Wort und Gebet geweiht!" 1 Tim 4, 4 f. Über-

[1]) Matth. S. 521: „Im palästinensischen Bereich benennt κόσμος = עוֹלָם die Menschheit nach ihrem einheitlichen Typus und geschichtlichen Zusammenhang."

[2]) Mindestens in der griechischen Übersetzung, nicht sicher schon in dem von Jesus gebrauchten עָלַם, welches damals im Begriff ist, die griechische Weltvorstellung in sich aufzunehmen, vgl. Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1930, S. 125. 132 ff. Die beiden Weltzeiten der Apokalyptik werden von den Synoptikern mit αἰῶνες wiedergegeben, bei Paulus dringt auch hier κόσμος ein. Interessant ist, wie Franz Delitzsch in seiner Rückübersetzung des NT. ins Hebräische sich in diese Zeit der Sprachübergänge vertieft hat (ספרי הברית החדשה [10] 1889). Meist gibt er κόσμος mit עוֹלָם wieder, auch Act 17, 24, aber 1 Joh 2, 15 ff. wählt er חֶלֶד.

all, wo weltscheue Gesetzlichkeit und Prüderie auf Bibelzitate ausgehen, geraten sie in einen grotesken Widerspruch zur Gesamthaltung des Schriftganzen.

Da dieser Tatbestand im ganzen NT. von dem Umgange Jesu mit den Jüngern bis zur Missionspredigt und Briefseelsorge der Apostel so offen zutage tritt, daß Aufzählungen sich erübrigen, ziehen wir nur noch diejenigen Briefe heran, denen gegenüber wohl einmal ein Verdacht dualistischer Weltdegradierung geäußert worden ist! In 1 Kor., auf dessen Kap. 7 noch einzugehen sein wird, sagt Paulus 3, 22: *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν ... εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος ...* Damit ist die Mannigfaltigkeit des Universums den Knechten des Christus freigegeben und unterstellt.[1] Ihr Schöpfungsglaube bewährt sich ethisch auch daran, daß sie den heidnischen Fleischmarkt unbefangen benutzen.[2] Auch 1 Joh. mit seinem *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον κτλ.* macht hier keine Ausnahme. Gerade er betont dem gnostischen Dualismus gegenüber, Jesus sei *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς*. Auch das setzt eine positive Stellung zur Schöpfung voraus, wie sie ja in seinen anderen Schriften direkt zum Ausdruck kommt. Dualismus im Sinne einer idealistischen Entwertung der Materie hat im NT. keinen Raum. Die Vorsicht und Distanz, mit welcher der Christ göttlichen Geschöpfen trotzdem gegenübergestellt wird, muß Gründe haben, die nicht in ihrer Geschöpflichkeit liegen.

b) Die Abwehr der Überbewertung.

Dieselben Erdengüter, die der Jünger Jesu für sein Eigentum halten darf, werden seine Feinde, wenn er sein Herz daran hängt. Dieses gehört allein dem höchsten Gut. Jesus rät den Schätzesammlern: *θησαυρίζειν ἐν οὐρανῷ* Mt 6, 20, *εἰς θεὸν πλουτεῖν* Lk 12, 31. Sonst wird Geld und Gut zum Gegenspieler Gottes in der Herrschaft über das

[1]) Vgl. dazu die farbige Schilderung von Schlatter, „Das Werden der Kirche in der Urchristenheit" 1927, S. 17 ff.

[2]) 8, 1 ff. 10, 23 ff., bes. 23.

Menschenherz, zum *μαμωνᾶς*. Wahrscheinlich gehört hierher auch das Wort Mt 16, 26 parr von dem Mann, der den ganzen *κόσμος* gewinnt und dabei die Grundlage des Weltgenusses, sein Leben, verliert.[1]) Das Wort erinnert zwar sehr an die Proselytenmacher, welche die ganze Welt ablaufen, um einen zu gewinnen, und dann mit ihm verlorengehen,[2]) aber nach dem Worte von der Lebenserhaltung Mt 16, 25 par liegt es nahe, an den *βίος τοῦ κόσμου* zu denken. Typisch ist auch das Urteil über Maria und Martha. Diese ist keine selbstsüchtige Schätzesammlerin, aber ihre mit charakteristischen Worten beschriebene Betriebsamkeit des Leibes und der Seele[3]) steht im Kontrast zu der schlichten Ruhe, mit der Maria dem höheren Gebot der Stunde gehorcht. Diese letzte Stunde des scheidenden Meisters hat innere Ähnlichkeit mit der letzten Zeit,[4]) in welcher Jesu Jünger dauernd stehen und irdische Dinge nur ein untergeordnetes Interesse beanspruchen können.

Der Hinweis auf die letzten Tage ist auch der Grundzug in der Ethik des ersten Korintherbriefs. Dieser läßt sich wirklich, wie K. Barth es getan hat, als eine um die Auferstehungswirklichkeit gruppierte Anweisung lesen. Das *σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, σάρξ, αἷμα, γῆ, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, σοφία, γνῶσις* und alles, was jetzt hoch in Geltung steht,[5]) wird soeben endgültig abgetan, und auf diesem Interim steht die Ethik, der wir oben schon das königliche *πάντα ὑμῶν* entnahmen. Gewiß gehört Gottes *κόσμος* seinen Knechten, aber wie anders erscheint diesen die Stufenleiter der Wertewerte! An der Spitze des griechischen *κόσμος* rangieren die Weisen und die Adligen, des jüdischen die Schriftgelehrten und die Mächtigen. Dieses Wertsystem wird dialektisch erschüttert unter dem Gericht Gottes, zerschmolzen unter der Sonne des Evangeliums. Es erhält der absoluten Geltung Gottes und seines kommenden Reiches gegenüber den relativen Wert eines weltlichen oder epochalen Urteils. Den possessiva *τοῦ κόσμου* und *τοῦ αἰῶνος τούτου* stehen diejenigen *τοῦ θεοῦ* gegenüber, schlechthin überlegen, und unter ihnen steht, in den Christus eingeordnet, der Welt übergeordnet, auch die Gemeinde.[1]) Daß die Welt mit einer entsprechenden Bewertung in ihrem System antwortet,[2]) ist selbstverständliche Reaktion, und nicht nur dies, nicht nur Opposition in actu, sondern Anschauung vom anderen Standort aus in re. Die hereinbrechende Gotteswirklichkeit ist eo ipso Umkehrung der Werte, wie wir es schon in den gespannten Urteilen der Seligpreisungen fanden.[3])

Aber nun müssen die dem neuen Wertsystem Zugetanen doch auch Werte des alten noch gebrauchen! Sie sollen es tun *ὡς μὴ καταχρώμενοι* 7, 31, d. h. sie sollen in der Benutzung zurückhaltend sein, die Dinge der Welt haben, als hätten sie sie nicht, auch die Ehefrau, die Paulus um der vorgerückten Weltzeit willen lieber nicht hat. Ehe bedeutet für ihn verstärkte Sorgenbelastung — hier kehren die charakteristischen Worte für die Betriebsamkeit der Martha wieder, 7, 33—35. Diese Reserve gegenüber den Gütern und Erlebnissen der gegenwärtigen Welt ist nicht stoischer Gleichmut,

---

[1]) So mit Zahn und Schlatter gegen Augustin und Luther.

[2]) So wieder Schlatter Matthäus zu 16, 26.

[3]) *μεριμνᾶν* und *περισπᾶσθαι* vgl. Koh 1, 13 3, 10 bedeuten beide eine Dezentralisation; Wilke-Grimm für beide distrahere.

[4]) „Schätze suchen in letzten Tagen" ist weltliche Art Jak 5, 3; wie in Noahs Tagen wird da gegessen, getrunken, gefreit, und über all das kommt vernichtend die Flut Lk 17, 26 f. Johannes bringt in seinem Ev. die Unterordnung irdischer Werte gern dadurch zum Ausdruck, daß er Jesus im Bilde irdischer Werte von himmlischen Werten reden und von den Juden mißverstanden werden läßt (Geburt, Wasser, Brot usw.).

[5]) 1, 28, vgl. im übrigen die Konkordanz.

[1]) Kap. 1—3, vgl. dieselbe Einstufung Eph 1, 15—23 Kol 1, 15 ff. Der Christus ist das Haupt; somit ist die Gemeinde „sein" Leib, sein *πλήρωμα*.

[2]) *θέατρον, ἔσχατοι, ἐπιθανάτιοι, μωροί, ἀσθενεῖς, ἄτιμοι, περικαθάρματα, περίψημα*. 4, 9—13.

[3]) In der ersten Orientierung S. 66. Nietzsche, der die christliche Wertordnung rein psychologisch ergründen will, sieht sie als eine Schöpfung des Ressentiments der 4, 9—13 Beschriebenen an, vgl. „der Wille zur Macht" 2. Buch und dazu Schelers Kritik bei Trillhaas „Seele und Religion", Bln 1931, S. 101.

der die seelischen Erschütterungen scheut, sondern schärfste Bereitschaft für Jesu hereinbrechendes Reich,[1]) in welchem es keine Ehe mehr gibt und für welches man sich sogar hier schon selbst verstümmeln kann Mt 22, 30 parr 19, 12. Da gilt keine Blutsverwandtschaft, sondern Willensverwandtschaft. Da versinkt die Herrlichkeit von Menschentypen nach Volk, Kultur und Geschlecht. Da ist die Haltung der *ξένοι, πάροικοι* und *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* in Hebr 11, 13 und 1 Petr 1, 1 2, 11. Der ganze erste Petrusbrief ist eine Ethik der *παροικία* 1, 17 in der Ablösungszeit des alten Aons. Diese Erkenntnis und Berufung heiligt die Christen zum Wachsein gegenüber heidnischen Wertungen und Begehrungen; ihr Adel und Erbe verpflichtet sie.

Die Timotheusbriefe empfehlen *αὐτάρκεια*, weil wir doch in diesen *κόσμος* nichts mitbringen und aus ihm nichts mitnehmen I 6, 6 f. Habgier verstrickt in weitere Begierden und führt vom Glauben ab. Der Gottesmensch[2]) kämpft demgegenüber den guten Glaubenswettkampf um das ewige Leben. Der erste Brief schließt mit Ratschlägen an Gemeindeglieder, die nun einmal *πλούσιοι ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* sind; sie sollen *ἀποθησαυρίζειν ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον* I 6, 17—19. Der zweite Brief stellt dementsprechend den Christen in die Lage des Soldaten, der sich nicht um die *πραγματίαι τοῦ βίου* zu kümmern 2, 5 und den *νῦν αἰών* nicht zu lieben hat 4, 10. Die Grundhaltung der Pastoralbriefe bleibt die paulinische. Der eschatologische Hintergrund dieser freien Behandlung irdischen Gutes wird durch Betonung des gegenwärtigen und des wahren Aons prägnant verdeutlicht.

Das *ἀγαπᾶν* in der letztgenannten Stelle führt uns hinüber zu 1 Joh 2, 15—17: „Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wenn einer die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm; denn alles, was in der Welt ist, Fleischeslust, Augenlust und prahlerische Lebenshaltung, stammt

[1]) Vgl. Phil 4, 13: Paulus ist in alle Lebenshaltungen eingeweiht.

[2]) S. o. zu *θεοῦ* 1 Kor 1—3.

nicht vom Vater, sondern von der Welt. Und die Welt vergeht und ihre Lust, wer aber Gottes Willen tut, bleibt in Ewigkeit." Am leichtesten zu erläutern ist hier *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*, weil der Text selbst Beispiele dazu gibt: „Verliert euch nicht" — das spezifisch biblische Wort *ἀγαπᾶν* hängt wahrscheinlich mit *ἄγασθαι* zusammen[1]) — „an die Triebe, die Sinne und den Prunk!" Alle irdischen Gottesgaben, leibliche, ästhetische und Lebensgestaltung, sind hier in der Hypertrophie gemeint. Diese Überspannung liegt z. T. in dem Wort *ἀγαπᾶν*. Nur Gott kann lieben, ohne sich zu verlieren; er liebt sogar die Welt, und zwar „ut mundus desinat mundus esse"[2]) — der Christ soll die Welt lieber nicht lieben, sondern in heiligem Respekt vor der Gefahr in ihr kämpfen. Die Hauptspannung liegt in dem Wort *κόσμος*.[3]) Gerade Johannes arbeitet dieses Wort bis zur vollen Gegnerschaft gegen Gott heraus. Der *κόσμος* ist nicht nur der Ort der schädlichen Lust, sondern bringt sie auch hervor (*ἐκ!*), so wie der Vater andererseits Glauben und ewiges Leben hervorbringt. Personifiziert wäre also der *κόσμος* im Widersacher Gottes, dem *πονηρός*, in welchem er ja gefangen liegt 5, 19. Aber er ist mit diesem natürlich noch weniger identisch als Gott mit seinem Reich. Er ist der Herrschaftsbereich des Bösen in der Welt, ein System von Menschen, Kräften, Hilfsmitteln usw., bald mehr nach der personalen, bald mehr nach der realen Seite hin betont, bald nach beiden Seiten hin. Soweit der *κόσμος* im wertvollen Sinne hier mittut, wird er *κόσμος* im gegensätzlichen

[1]) Treffend auch bei Wilke-Grimm: carum habere. Die Vulgata hat diligere.

[2]) Bengel, Gnomon z. St. Gottes Selbstmitteilung ist im Grunde doch esoterisch, vgl. Ev. 14, 18—24, die christliche Liebe ist es bei Johs. offensichtlich.

[3]) Dazu vgl. Düsterdieck Komm. S. 247—259. Reuß, histoire de la théol. chrét. au siècle apost. II 372 ff. Derſ., Johanneische Theologie, Beiträge zu den theol. Wissenschaften I 29 ff. E. v. Schrenk, Der Kosmosbegriff bei Johannes (Mitteilungen und Nachrichten über die ev. Kirche in Rußland, Riga 1895, S. 1—29).

Sinne. So dringt die eschatologische Spannung in den Begriff ein, und es trägt zur Unerträglichkeit dieser Spannung gerade bei, daß man die Welt als Kampfplatz, Arsenal und Rekrutierbezirk nicht einfach halbieren kann, sondern daß sie ein Ganzes bleibt, ein jetzt in allen Gliedern verdorbener Organismus, der so nicht bestehen bleiben kann, den aber Gott aus der Herrschaft des Bösen herausreißen und neu machen kann — neu schaffen oder umschaffen.

Auch bei Johannes kann von einem metaphysischen Dualismus nicht die Rede sein. Apk 14, 4 ist kein Gegenbeweis, sondern steht, falls es wirklich sexuell gemeint ist, in einer Linie mit der Überordnung eschatologischer Aufgaben Mt 19, 12 und 1 Kor 7. Gegner Gottes ist nicht die Schöpfung, sondern ein in ihr mächtiger Weltwille, dessen Systemspitzen Johannes in Jerusalem (Ev.), in der Gnosis (Briefe) und in Rom (Apk) sieht.

c) Die Entwertung der Welt als antichristlich.

Damit sind wir von der Relation der Werte zum absoluten Gegensatz durchgedrungen. Dort wurden *κόσμος* und *κοσμικά* in die rechte Wertordnung einrangiert, hier verdichten sie sich zum feindlichen Prinzip. Auch dieser Übergang ist keine Stufe, so daß man verschiedene Aussagen einstufen könnte, sondern eine den Zusammenhängen innewohnende Verschärfung. Man kann so sagen: je mehr Überbewertung in die Schöpfung hineingelegt wird, desto mehr verdichtet sich in ihr das gottfeindliche System, desto mehr sammeln sich ihre Kräfte zu einem gottfeindlichen Reich, und auch da behalten die Werte der Welt ihre relative Gültigkeit. Die drei Abschnitte a b c sind ein großes dialektisch bewegtes Ganzes. Begriffswert und Schicksal des *κόσμος* und jeder *κτίσις* richtet sich nach deren Stellung zum creator und possessor. Als der Urmensch im Paradiese sich selbst seinem Schöpfer gegenüber zu hoch stellt, dringt mit dem eritis sicut Deus die Sünde in die Welt ein, Röm 5, 12. Weil die Heiden das Geschöpf verehren statt den Schöpfer,

verfallen sie dämonischen Perversitäten, Röm 1, 18ff. Gottes Gesetz beginnt eben mit der Überordnung Gottes und der Entgötzung aller seiner Gaben und Kräfte; deshalb beginnt auch alle Feindschaft am ersten Gebot. So wird „Welt" selbst ein System falscher Wertungen und demgemäß falscher Strebungen, das von dem Urteil Gottes als unwert verurteilt und außer Kraft gesetzt wird.

Schon 1 Joh 2, 15—17 zeigte uns die systematische Verdichtung des Weltbegriffes von objektiven Dingen zu subjektiven Strebungen in der Klimax: *ὁ κόσμος — τὰ ἐν τῷ κόσμῳ — τὰ ἐκ τοῦ κόσμου — ἡ ἐπιθυμία τοῦ κόσμου.*[1]) In dieser subjektiven Zuspitzung des *κόσμος*-Begriffes zu einer verführten Menschheit pulsiert die eigentliche Energie des Begriffs bei Johannes. Sich von dieser Welt verkennen und hassen zu lassen, aber in ihr zu bleiben und zu dulden, im Glauben siegreich, bis das Gericht sich an ihr und ihrem Fürsten vollendet, das sind Grundzüge johanneischer Ethik in allen seinen Schriften. Diese stehen alle wie I 2, 15—17 nicht nur im Kampfe gegen die Überbewertung von Gütern, sondern in erster Linie gegen die darauf aufgebaute Satansmacht in der Menschheit. An Stelle von Einzelheiten, die schon öfter gesammelt sind,[2]) weisen wir auf die ganze johanneische Literatur, ob sie das Vergängliche als Gleichnis des Ewigen zeigt, z. B. das Brot, Ev 6, oder die Christusfeindschaft dramatisch ansteigend vor Augen führt, Ev 1—6, 7—12, 13—19, ob sie im Lehrstil von *κόσμος* redet (Abschiedsreden und Brief) oder prophetische Bilder dafür gebraucht (Apk).

Besondere Behandlung erfordern in diesem Abschnitt diejenigen Briefe des Paulus, in welchen feindliche Weltmächte einem absoluten ethischen Urteil verfallen, Gal, Eph und Kol. Schon 1 Kor zeigte uns den Kampf der Werte, aber vorwiegend so, daß die Weltwerte untergeordnet wurden

[1]) gen subj., Holtzmann z. St.

[2]) Z. B. bei E. v. Schrenk in Mitteil. f. d. Ev. Kirche in Rußland, Riga 1895.

unter die Herrschaft des possessor im Genetiv. Die Welt stand gleichsam noch im Hintergrunde als der Ort einer falschen Wertbildung, obwohl diese genitivi possessivi naturgemäß in solche qualitatis hineinspielen, z. B. *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου*. Nicht die Grundhaltung war dort anders, wohl aber das Stadium der Begriffstaktik. Die Welt war dort noch nicht so systematisiert und selbstverständlich entgegengesetzt. In den drei genannten Briefen haben wir es mit Wertgruppierungen zu tun, die als unzerreißbare Systeme dem Evangelium feindlich gegenüberstehen. In Gal ist es ein gesetzlich-judaistisches System, welches der freien Gotteskindschaft im Wege steht. Mißverstehend und mißverstehen wollend macht es ein propädeutisches Stadium zum absoluten Ziel,[1]) verewigt die Knechtschaft unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*.[2]) Darunter könnte man einfach das Abc erster religiöser Schulung verstehen, welche immer mit dem äußeren Gebot beginnen muß. Aber deshalb brauchte *κόσμος* nicht dabeizustehen, wäre auch schwer zu deuten. Wer sich einmal in die religiösen Systeme der damaligen Umwelt eingelesen hat, wird hier stark an Himmelsgeister erinnert. Die Exegeten lesen besonders solche Texte auf grund ihrer zeitgeschichtlichen Gesamtanschauung. Unserem Empfinden liegen gnostisch-neutestamentliche Zusammenhänge nicht so fern wie Zahn und Ewald.[3]) Daß Paulus, der sich von dem Gesetz und seinem Kalender innerlich durch den Geist Christi befreit weiß, Zusammenhänge sieht zwischen jüdischer und anderen orientalischen Religionen, bei allem Festhalten an dem Offenbarungscharakter des Gesetzes, ist nicht unerklärlich, zumal gnostische Spekulationen diese Dinge allenthalben miteinander verknüpfen. Die an den Kalender gebundenen Judaisten gehen im Grunde auf der Spur der alten Babylonier einher, die nach Sonne, Mond und Sternen fragten. Engel-

[1]) Vgl. Phil 3, 4 ff. vom *πεποιθέναι ἐν σαρκί*.

[2]) 4, 1—10.

[3]) Vgl. auch Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium S. 234 ff.

wesen[1]) haben sich zwischen Gott und die Menschen geschoben, in diesem Falle Sterngeister, welche also einen großen Teil auch des mosaischen Gesetzes regeln. So haben Ambrosius, Augustin, Chrysostomos und Theodoret ausgelegt. Zahn verteidigt mit vielen Gründen die Übersetzung: „materielle Bestandteile der Welt", muß dabei aber das Schwergewicht von den Festen auf die Speisen verlegen, und das stimmt nicht mit dem unmittelbaren Eindruck der abschließenden Verse 8—10. — In beiden Deutungen würde *κόσμος* an sich das Weltall sein, aber durch den Zusammenhang zur gottfremden Heimat seiner vergötzten Bestandteile werden. Zwischen sich und diese Welt stellt Paulus das Kreuz 6, 14 f.; es erledigt dieses System und läßt nur neue Schöpfung gelten. Diese ist aus der Herrschaftsperiode, dem Machtbereich des gegenwärtigen bösen Aon erlöst durch den Willen des wirklichen Herrn aller Aonen.[2]) Der Raumbegriff *κόσμος* und der Zeitbegriff *αἰών*, „die arge Welt und ihr von Geschlecht zu Geschlecht fortlaufendes Leben", sind beide „als eine verderbliche Gewalt vorgestellt, welche alle in dieser Welt Geborenen umfängt und bedroht", so können wir hier mit Zahn sagen.

Der Kolosserbrief hat im großen dasselbe Anliegen, Menschen durch das Evangelium von der Knechtschaft eines Gesetzessystems frei zu machen, in diesem Falle einer judaistischen Gnosis. Kraftvoll wird gleich zu Beginn der Befreier von der *ἐξουσία τοῦ σκότους* als Vorläufer, Durchgangs- und Mittelpunkt, Herr und Ziel der Schöpfung hingestellt, 1, 13—20; an diesem Maße wird der Brief seine Gegner messen. Der in Christus geoffenbarten Gottesfülle und Weisheit tritt nun eine *φιλοσοφία* gegenüber, welche statt seiner wieder die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zum Maßstabe nimmt, 2, 8. Zwar noch nicht allein durch diese Gegenüberstellung, aber durch den folgenden Zusammenhang ist für diesen Aus-

[1]) Vgl. Apk 7, 1 14, 18 16, 5 19, 17 Hebr 1, 7 2, 5; vielleicht gehört auch Gal 3, 19 in diesen Zusammenhang.

[2]) 1, 4 f.

druck wieder eine stark personale Deutung gegeben: Jesus hat doch die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* beseitigt, 2, 15! Als *σκιὰ τῶν μελλόντων* 2, 17 können Speise- und Kalendergebote gelten, aber nicht als bindend; sie könnten nur an Engel und Menschen binden, nicht an das Haupt. Christen sind in Tod und Auferstehung des Hauptes eingegangen und damit diesen Dingen entnommen, den Weltelementen abgestorben, können nicht mehr *ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθαι*, 2, 20, d. h. sich um *δόγματα* kümmern, die nur in jenem erledigten Weltlauf Gültigkeit haben; so ist *κόσμος* in diesem Falle zu präzisieren. Zwei Mysterien stehen sich in Kol geradezu gegenüber, die sich gegeneinander abschließen: ein Kosmosmysterium, das durch Vergötzung der Welt diese zum feindlichen, im bösen Sinne irdischen Bereich macht, und das Christusmysterium, welches im allerschärfsten Gegensatze dazu, in einen anderen Bereich, nach oben, wirklich zu Gott führt, 3, 1—4. Aus diesem religiösen Verhältnis ergibt sich das sittliche Verhalten: *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, 3, 5 ff. Der alte sündige, systembestimmte Mensch wird ausgezogen, der neue, nach dem Bilde seines Schöpfers gemachte, angezogen.[1])

Auch im Epheserbrief ist der Christus das Haupt, welchem alles untergegliedert werden soll (*ἀνακεφαλαίωσις* 1, 10), von den obersten Regionen[2]) und ihren Regenten bis in die Erde und unter die Erde; überall ist er gewesen und hat die Macht erworben, 1, 20—23. Das gilt für die Herrschaftsinstanzen beider Aonen. In der Fülle der Zeit, d. h. im kommenden Aon, sind sie alle unterworfen 1, 21; jetzt unterstehen die einen dem *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* 2, 2, dem Herrn des Luftreiches, dem Geist, der jetzt in den Söhnen des Ungehorsams wirkt, die in den Fleischesbegierden wandeln und Kinder des Zornes sind. Diese gegenwärtige Zeit wird genannt „der Aon dieser Welt".[3])

[1]) S. u. in „Der Sieg über die Welt".

[2]) Nach 3, 10 neutr *ἐπουράνια*.

[3]) Die syrische Lesart weicht der Plerophorie aus in „Kanon dieser Welt".

Parallel müßte der kommende Aon heißen „der Aon jener Welt". Wie sollte man diese Plerophorie ins Hebräische übersetzen? Zur Auseinanderlegung der Spannung im Begriff עוֹלָם kann sie vielleicht einiges beitragen. Die Welt, wie sie ist, und die Welt, wie sie sein soll, haben beide ihre Zeit, sind also nicht nur gegensätzliche Systeme, sondern auch einander verdrängende Perioden. Sowohl von den Perioden als auch von den Systemen läßt sich sagen, daß sie alle Mächte, Menschen und Mittel ihres Bereiches beherrschen, soweit die kommende Welt nicht schon die gegenwärtige durch ihre Keimbildung und ihren Siegesanspruch überschneidet. Zwei Zeiten und zwei Reiche ringen um ein Gebiet und reißen es in eine Endkrisis hinein, in welcher es selbst zwiegespalten wird. Ehe Gottes Herrschaft im neuen Aon eine neue Welt offenbart, hat der Aon dieser Welt noch Macht. Wenn wir so in der Plerophorie von 2, 2 noch einen tieferen Sinn finden können, so sehen wir in den *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* 2, 7 mit Sasse[1]) nur eine Nachwirkung pluralischer Ewigkeitsformeln, keine direkte Einwirkung babylonischer Kreislauflehre. Lehrreich ist wieder der Ausdruck 2, 12: *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*. Diese Ortsbestimmung hat im Kontext ihre Parallelen und Gegenteile, aus denen sich klar die Gottferne der Welt ergibt. Das pronomen demonstr. kann fehlen, weil jene Welt ja gar nicht mit *κόσμος* benannt wird; das Wort läßt sich den Griechen und ihrem Weltbilde nicht entreißen, um für ein kommendes Reich gebraucht zu werden, sondern es macht Ausdrücken wie *καινὴ κτίσις* usw. Platz. Das ist eine folgenreiche Entscheidung: mit den Ungläubigen zusammen steht der Christ unter dem Segen und dem Fluch der gleichen (gefallenen) Schöpfung, die Erlösung hat er nur in spe und in actu, nicht in re und de facto, und seine Hoffnung verwirklicht sich nicht durch Evolution, sondern durch Katastrophe und Revolution. Um diese kritische Stellung zu der einen für den Griechen nun einmal einzigen bestehenden Welt begriffstaktisch klar zu halten, hat der neutestamentliche

[1]) Bei Kittel W. B.

Sprachgebrauch auf eine an sich mögliche Umwertung und Übertragung des Begriffes *κόσμος* auf eine neue Welt verzichtet. Dualistische Stimmungen und Übungen sind hieraus nicht abzuleiten, wohl aber die Relativierung und Kritik aller Weltwerte in Erwartung des Gerichts und der Erlösung.

Zu diesen aus Johs und Pls erhobenen großen Zusammenhängen mögen nur noch einige Einzelbeobachtungen hinzutreten! In der Einleitung des ethischen Abschnittes im Römerbrief kontrastiert die Hingabe an Gott und die Gleichformung mit dem *αἰὼν οὗτος*, Röm 12, 1 f., in 2 Kor 7, 10 die gottgemäße und weltliche Trauer; jene führt zur Buße und Erlösung, diese zur hoffnungslosen Preisgabe des Lebens. Diesen Charakteristiken entsprechend wird folgerichtig auch das Wort *κοσμικός* gebildet, um einzelne Symptome in diesen Weltzusammenhang einzuordnen: Tit 2, 12 redet von *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*. Es ist lehrreich, einen Augenblick daran zu denken, welchen Sinn demgegenüber das adiect. von *αἰών* hat. In 2 Kor 5, 1 kontrastieren *ἐπίγειος* und *αἰώνιος*.

Bei Lukas ist es auffallend, daß in der Parallele zur Bergpredigt 12, 30 steht: nach solchem allen trachten die *ἔθνη τοῦ κόσμου*. Derselbe Lukas setzt in der Versuchungsgeschichte statt *βασιλείας τοῦ κόσμου* Mt 4, 8 *βασιλείας τῆς οἰκουμένης* 4, 5. Sonst kommt im ganzen Evangelium nur das oben erwähnte „die ganze Welt gewinnen" vor, 9, 25 (s. o. S. 70). Es ist möglich, daß auch 12, 30 ein — allerdings wieder stark durch das zugehörige transitivum bestimmtes — Werturteil enthält, also nicht nur „die Völker des Erdkreises", sondern „die Völker der diesseitig gerichteten Welt". Die Exegeten beachten die Stelle wenig. Strack-Billerbeck im Kommentar II S. 191 zu Lk 12, 30 bezeichnet den Ausdruck als eine Übersetzung von אֻמּוֹת הָעוֹלָם, „eine der häufigsten rabbinischen Bezeichnungen der außerisraelitischen Menschheit". In ähnlichem Sinne gebraucht Paulus das Wort *κόσμος* = *ἔθνη* Röm 11, 12. 15.[1])

[1]) Über die geringschätzige Stellungnahme der alten Synagoge zur nichtjüdischen Welt vgl. Strack-Billerbeck IV S. 353 ff. Exkurs 15. Der

Aus den letzten Schriften des NT. ist noch 2. Petr. hier zu beachten. 1, 4 besagt, daß Gottes Gabe seiner *φύσις* teilhaftig macht und von der *ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾷ* trennt, also von dem Verderben, das durch die Begierde in der Welt zu Hause ist. Daß dieser Zustand für die Welt typisch ist, beweist 2, 20 *τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου*. Gemeint ist in beiden Fällen der *κόσμος ἀσεβῶν* 2, 5, wie er schon in dem der Sintflut verfallenen *ἀρχαῖος(τότε) κόσμος* 2, 5 3, 6 bestand. Der Begriff schillert hier sehr zwischen Schöpfung und verdorbener Menschheit und gibt genau den Eindruck von Gen 6, 5 ff. wieder, daß der Schöpfer auf dieser Erde an seinen Menschen große Enttäuschungen erlebte. Auch hier wird die Welt zum Inbegriff des Widerstandes gegen Gott, zur Wohnstatt einer Gott entfremdeten Sittlichkeit.

2. Der Sieg über die Welt.

Zur Gliederung.

In engem Zusammenhange mit der Wertung der Welt steht ihre praktische Behandlung, die Stellung der Jünger in der Welt. Wir hatten bei der Auslegung von 1 Joh 2, 15 ff. schon Gelegenheit, zu beobachten, daß ein „habt lieb die Welt!" um menschlicher Schwäche willen nicht möglich ist. Ihrer Größe und Verführungsmacht ist auch Christenliebe nicht gewachsen; nur Gott kann durch seine Liebe die Welt ändern.

Damit ist aber nicht gesagt, daß kein Weltmensch in den Liebesbereich eines Christen einbezogen werden dürfte. Es wird von der Gemeinde nicht nur die *φιλαδελφία*, wie besonders Johannes sie zum hauptbetonten Ausdruck gebracht hat,[1]) sondern ausdrücklich auch die *ἀγάπη* verlangt 2 Petr 1, 7, was Luther wohl richtig mit „allgemeine Liebe" wiedergibt. Die Bergpredigt weist uns Mt 5 denselben Weg, geht bis zur Feindesliebe und erinnert dabei

Umgang mit Heiden ist verdächtig. „Mildere Urteile lauten nur selten" S. 353 u.

[1]) S. o. S. 73.

an die Langmut Gottes, der im Haushalt der Natur die Bösen und die Guten gleich behandelt. Jesu Jünger sind das Salz der Erde, das Licht der Welt, die öffentlich sichtbare Stadt auf dem Berge; die Menschen sollen auf ihr Vorbild schauen.[1]) Dieses *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* Mt 5, 16 darf natürlich nicht zur eitlen Absicht werden, 6, 1 ff. Bei all dieser hellen Offenheit, zu der nicht das saure Fastengesicht, sondern das frohe Festgesicht paßt, ist die Ethik der Bergpredigt aber nicht von optimistischen Weltmissionsgedanken erfüllt: wenige wandeln auf dem schmalen Pfade, und noch mancher fromme Sprecher steht praktisch gegen das Gesetz. So steht der Kampf in der Menschheit: ein kleines Heer kämpft siegreich, ihm wird alles abverlangt und alles geschenkt. Dabei stehen sie wie Schafe unter den Wölfen, also in der Abwehr, und es wird auch gefastet und entbehrt, bis zum Abhauen des eigenen Gliedes, das zum Werkzeuge des Feindes werden will.

So gliedert sich das praktische Verhalten der Jünger gegenüber der Welt, wenn wir von der selbstverständlichen Benutzung der Güter der Welt als Schöpfung jetzt absehen dürfen,[2]) in Abwehr und Angriff, etwa entsprechend dem Pauluswort Röm 12, 21: „Du sollst nicht vom Bösen besiegt werden, sondern das Böse besiegen im Guten!" Auch die Waffenrüstung gegen die *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* Eph 6, 10 ff. besteht aus arma und tela.

a) Die Abwehr.

Noch nicht erörtert werden soll hier die Frage, wie sich Kirche und Welt soziologisch zueinander verhalten, obwohl

[1]) Eine nur auf das Jenseits, nicht auf die Welt gerichtete, weil eschatologische Haltung, wie M. Dibelius (z. B. Ev. und Welt[2] 1929, S. 70) sie aus den Unterschieden des Herrengebetes in der Textüberlieferung und anderen Beobachtungen konstruiert, kennen wir nicht. Die vermeintliche Abzweckung der Paradoxien Jesu lediglich auf eine affektvolle, aufs Unbedingte gerichtete Haltung (S. 53 ff.) führt zur Behauptung des ursprünglichen Akosmismus des Christentums (S. 21) und entspannt das Weltverhältnis des Gottmenschen.

[2]) Sie ergibt sich aus 1 a von selbst.

der Gedanke daran hier nicht ausgeschaltet werden kann. Ein gespanntes soziologisches Verhältnis wird hier wie im vorigen einfach noch vorausgesetzt, und es geht vorläufig um die praktischen ethischen Reibungen, die sich für den Christen mit den Außerungen und Gütern der Welt ergeben.

Auszugehen ist hier von jenem Unterricht, den Jesus seinen Jüngern durch Wort und Tat gibt.[1]) Er lehrt sie nicht nur die Wertung, Einstufung und Abwertung, sondern auch den erfolgreichen Widerstand, wie wir soeben schon sahen: Abwehr der frommen Prahlerei und Sprecherei, Abhauen des bösen Gliedes, Wachsamkeit der kleinen Herde. Findet der Meister selbst Widerstand auf allen Seiten und muß sich seiner erwehren, so geht es den Knechten nicht besser. Beide werden bedrängt, von der Welt gehaßt; beide haben in der Welt Angst. Das Überwinden ist erst im Durchbruch — jetzt gilt noch: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallt! Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach." Anfechtung ist dem Glauben ein Grund zur Freude, aber jetzt ist sie doch Mühsal und Gefahr — „führe uns nicht in Versuchung!" Die Aussendungsrede fordert Entbehrungen und spricht von Schafen unter Wölfen; sie ist Angriff und mahnt doch zu allerlei Abwehr. Auch die letzten Bedrängnisse werden von der Jüngerschaft einen wachsamen Abwehrwillen erfordern, und wenn sie nicht verkürzt würden, gäbe es kaum Rettung. Auf keinen Fall darf es dann Sorgen des irdischen Lebens geben; dann gilt es wachen, beten, entrinnen, stehen vor dem Menschensohn Lk 21, 34—36. Auch die Pforten des Hades (d. h. der Tod) können eine Gemeinde nicht besiegen, welche sich an ihren König hält und ihn im Herzen und vor der Welt bekennt. Sie hat Felsengrund.

Auch innerhalb der Christengemeinde und des Christenherzens gilt es auf wehrhaften Felsen zu bauen. Man tut

[1]) Im folgenden wird der Jesus der Evangelien zusammenhängend zitiert; statt endloser Stellenangaben sollen einige große Hinweise in das weitschichtige Material einführen. Ein vorgemeindliches Stadium der Jesuspredigt zu konstruieren, wird nicht unternommen.

es, indem man Jesu Worte hört, bewahrt und ausführt. Das Saatgut des Wortes muß vor mancher Gefahr behütet werden: der Böse schickt Trübsal und Verfolgung, Sorgen dieser Zeit, Täuschung durch Reichtum und all die anderen Lüste, um das Wort zu rauben, zu versengen oder zu ersticken. Die Gemeinde lernt in Jesu Schule die Verinnerlichung des Kampfes; er wird nicht mehr um reine Speisen und Töpfe geführt, sondern um ein reines Herz. Noch einer anderen Weltförmigkeit des Pharisäismus gilt er: den Herrschaftsgelüsten, die sich auch religiöse Wege suchen — „so soll es unter euch nicht sein!" Die ganze Gemeinde ist auch als solche am Abwehrkampfe beteiligt durch die Kirchenzucht, die man aneinander übt: wenn ein Bruder sündigt, mahnt ihn ein anderer, hilft das nicht, werden zwei hinzugezogen, und wenn er auch das überhört, kommt es vor die Gemeinde; dann bleibt nur noch die Überlassung an die Welt.

Dieselben Züge des Abwehrkampfes lassen sich bei Paulus feststellen. Wir knüpfen an das oben von den Wertungen Gesagte an. Wenn Paulus das *σχῆμα* dieser Welt vergehen sieht, 1 Kor 7, 31, und die Seinen mahnt, sich von diesem *σχῆμα* zu trennen, Röm 12, 2, so sehen wir deutlich den Ausgangspunkt des Kampfes. Auch bei Paulus folgen daraus die einschneidenden Maßnahmen des Verzichts: *ἐξάρατε, νεκρώσατε, καθαρίσωμεν, ἀποθέσθαι.* Abgelegt wird Eph 4, 22 der ganze alte Mensch, der durch trügerische Begierden verdorben wird. Der Epheserbrief enthält eine besonders eingehende Abwehrethik, zumal in den letzten Kapiteln. Abgelegt wird ferner die Unwahrhaftigkeit. Von Unsauberkeiten und Habgier darf gar nicht mehr die Rede sein. Mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis gibt es keine Gemeinschaft. In allem heißt es: *ἀκριβῶς περιπατεῖν*, 5, 15. Auch in der Haustafel ist der Angriff des Feindes zu spüren, und dann ruft das Wort von der Waffenrüstung auf zum *στῆναι* und *ἀντιστῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου* und seines ganzen Himmelsheeres. Die Heilswahrheit und der Glaube an sie sind die Schutzwaffen gegen die

Feuerpfeile des Bösen, und in Gebet und Fürbitte stärkt sich die Gemeinde wachend im Kampfe. Deutlich spiegelt dieser Kampfbefehl aus der belagerten Festung der Gemeinde die anstürmenden Weltmächte wider; hier ist Großkampf und Kleinkampf zugleich. — Das Bild vom Wachen gebraucht auch 1 Thess 5, 6, das Wort von der Ablehnung weltlicher Begierden auch Tit 2, 12.

Paulus hat noch stärkere Bilder. So wie er eben sagte, von gewissen Dingen dürfe in der Gemeinde gar nicht mehr die Rede sein, so stellt er weiter fest, daß ein Christ dafür tot ist, Kol 3, 1 ff., freilich nicht im statischen Sinne, sondern im dynamischen, denn es folgt die Aufforderung V. 5 ff.: „Also tötet die irdischen Glieder, böse Begierde usw. . .! Zieht den alten Menschen aus!" Gal 6, 14 spricht aus, was den Christen und die Welt füreinander tot macht: das Kreuz Jesu. An ihm scheitern die religiösen und alle anderen Angriffe der Welt auf die Christen. Sie haben sozusagen aus der Welt ihren Auszug gehalten, können also nicht mehr mit ihr an einem Joche ziehen noch durch ihre Unreinigkeit berührt und befleckt werden, 2 Kor 6, 14 — 7, 1. Damit beginnt sich der neue Aon schon soziologisch auszuwirken.

Sehen wir noch zu den übrigen neutestamentlichen Zeugen dieses Abwehrkampfes hinüber! Jakobus fragt: „Woher Kriege und Schlachten in euch?" und antwortet: „Aus den Begierden, die in euren Gliedern Krieg führen." Da gilt es aller Zwiespältigkeit entsagen. Ein Freund der Welt ist Gottes Feind, Widerstand gegen den Feind und mancherlei Reinigung wird gefordert, 1, 27 4, 1—12.[1]) Ein Sonderbeispiel des Abwehrkampfes um die Glieder ist das Kapitel von der Zunge, 3, 1 ff.

---

[1]) Arn. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefes 1930, S. 144 ff., kontrastiert hier Gottesdienst und Weltgenuß und erinnert an Hen 48, 7 108, 7—10. Er will damit gegen Jülicher einen Beitrag zu der Frage geben, ob Jak. christlichen oder jüdischen Ursprungs ist; mit dem Gebrauch des Wortes *κόσμος* kann man beides und keins beweisen.

Auch der erste Petrusbrief mit seiner Pilgerhaltung ist ein charakteristisches Zeugnis des Abwehrkampfes. Es beginnt mit der Warnung, nicht in das alte *σχῆμα* der Begierden zurückzufallen, 1, 14; Heilige wandeln in der Zeit ihrer *παροικία* stets *ἐν φόβῳ*, 1, 17. Es folgen wieder die Weisungen zum *ἀποθέσθαι*, 2, 1, und *ἀπέχεσθαι* im Kampf um die Seele, 2, 11. Weitere Begierden der Welt nennt 4, 1—4, und wieder wird Jesu Leiden im Fleisch ein Schutz gegen die Sünde genannt, wobei dieses Mal im Unterschiede von Gal 6, 14 an heidnische Laster gedacht ist. Die Mahnung zum Wachen und Widerstehen enthält 5, 8 f.; der Feind umschleicht das Lager wie ein hungriges Raubtier. Es ist möglich, daß hier bei Erwähnung der „Bruderschaft in der Welt" nicht nur an die Weite der Welt, sondern auch an die fremde Umwelt aller *πάροικοι* gedacht ist.[1])

Der zweite Petrusbrief spricht von der Flucht aus der sittlichen Weltverderbnis, 1, 4. In Erwartung der Weltkatastrophe sollen sich die Christen ohne Flecken und Tadel halten, 3, 14. In dem Sektenkapitel geht es wieder um die Flucht vor den *μιάσματα τοῦ κόσμου*, 2, 20, und in der Judasparallele um Bewahrung vor den gleichen Irrungen.

Wir schließen den Abschnitt mit dem Zeugnis des Johannes. In seinem Bericht hatte sich Jesu Wort geformt zu dem Satze von der Angst der Jünger in der Welt und von ihrem schwierigen Stande unter deren Haß. Dieselbe Lage finden wir I 3, 13. Dahinzu tritt in den Briefen besonders die Abwehr der Verführung I 3, 7 4, 1 ff. Im zweiten Briefe geht sie bis zur Verweigerung der Gastfreundschaft, V. 10 f. Diese scharfe Maßnahme liegt in der Konsequenz des *ἀφορίσθητε* von 2 Kor 6, 17. In beiden Stellen wird ausdrücklich die *κοινωνία* aufgesagt. Auch von dem *κόσμος*, welchen die Irrlehrer, aus ihm stammend, zu ihrem Arbeitsfelde machen, trennen sich die Christen. Sie stehen in den Scheidungsvorgängen, die Apk bildlich beschreibt. Die Frau entflieht dem Drachen, und unter dem

[1]) So von Soden z. St.

Druck des Antichristen und seines Propheten harren *ὑπομονή* und *πίστις τῶν ἁγίων* aus, 13, 10 14, 12. Die 144 000 *παρθένοι* bleiben unbefleckt, 14, 4 f. Auch Beispiele aus Einzelgemeinden gibt Apk in den sieben kleinasiatischen Briefen. Lauter Bilder aus dem Abwehrkampfe gegen die Weltmächte der religiösen und sittlichen Verführung. Die Gemeinde ist auf der Wacht, weil ihr Herr „sie bewahren will aus der Stunde der Versuchung, die über die ganze Welt kommen soll", 3, 10.

b) Der Angriff.

Natürlich sind die Grenzen wieder fließend. Knüpfen wir an die letztgenannten Beobachtungen an, so bietet sich uns zum Übergang der Begriff *νικᾶν*. Er ist im NT. ganz zum religiösen Kampfbegriff geworden und überwiegend bei Johannes vertreten.[1]) Objekt ist der *κόσμος*, Ev 16, 33 I 5, 4 ff., oder der *πονηρός*, I 2, 13 f., Apk 12, 11, oder seine Helfer, Apk 17, 14; mancher äußere Sieg wird auch auf deren Seite vermerkt. In den sieben Sendschreiben ist als Objekt der Feind in mancherlei verführender Gestalt und sein ganzer Druck gemeint. So sind die Worte vom Siege des Glaubens meist unter dem Eindruck der Abwehr weltlicher Mächte geschrieben, aber der Blick auf den schließlichen Sieg bringt die Stimmung vorwärtsschreitenden Angriffs hinein. Ist doch Jesus *φῶς* und *σωτὴρ τοῦ κόσμου*. Weil sein Reich nicht von dieser Welt ist, sondern ein höheres, bricht er von da aus mit dem Wahrheitszeugnis in sie ein, 18, 37, und besiegt sie am Kreuz: *τετέλεσται*, 19, 30. Der ganze Aufbau des Johannesevangeliums kann als ein Angriff des Lichtes auf die Finsternis, der Wahrheit auf die Lüge, des ewigen Lebens auf die Welt (z. B. 6, 27. 51) geordnet werden.

Suchen wir diesen Zug in den synoptischen Evangelien wieder, so finden wir reiches Material. Die gesamte Forderung Jesu, zusammengefaßt in dem *μετανοεῖτε*, wird

[1]) Vgl. die Konkordanz!

begründet mit dem Nahen des Himmelreichs. Die Reichsbotschaft wird von der apostolischen Mission in die ganze Welt getragen, und Licht und Salz werden sich durchsetzen. Die Aussendung der zwölf und der siebzig Jünger sind erste Ansätze zum Großangriff, der viele Siege bringt. Die Menschheit ist eine große Ernte, zu deren Einbringung Arbeiter geworben werden. Im Zusammenhange mit der Knechtstreue berichtet Lukas Jesu Wort vom Feuer und vom Krieg, die er über die Erde bringt, weil der große καιρός des Gottesreiches da ist, 12, 49 ff. 56. Es soll offenbar der Anbruch des kommenden Aon angedeutet werden. Als dessen Symptome sind auch die Totenerweckungen, Krankenheilungen und Teufelaustreibungen anzusehen, von denen unten weiter die Rede sein muß. Sie sind ein Angriff auf das Reich des Satans, der vom Himmel fällt wie ein Blitz.[1]) Daß von diesen unerhörten Dingen in der Welt nicht stärker die Rede ist, liegt an der stillen Art des עֶבֶד יְהוָה, der nicht auf den Gassen schreit und nicht wie ein zerstörender Sturmwind kommt, „bis er die Krisis zum Siege wendet" Mt 12, 20.

Derselbe Angriffsgeist spricht aus den sittlichen Forderungen Jesu. Die hier geforderte Gerechtigkeit ist größer als die der Gesetzestradition. Sie fordert die Vollkommenheit nach dem Bilde des Vaters. Das Böse wird bis in die letzten Winkel des Menschenherzens verfolgt in der Auslegung der Gebote. Mit derselben Unerbittlichkeit analysiert Jesus unlautere Motive pharisäischer Frömmigkeit und heuchlerische Denkfehler, reinigt er auch den Tempel vom Geschäftsbetrieb. Eine weitere Herausforderung ist seine Liebe zu den öffentlich verachteten Zöllnern und Sündern; sie stehen außerhab des Gesetzes, aber nicht außerhalb der Eroberungsmacht dessen, den die Gottesliebe sandte. Der johanneische Christus sagt dazu: „Dermaßen hat Gott die Welt geliebt" 3, 16.

Dem Angriff des Meisters auf die Welt entspricht der vorwärtsdrängende Mut der Jünger. Sie haben die welt-

[1]) Lk 10, 18 im Zusammenhange der Aussendungsrede.

überlegene Gotteswirklichkeit, um nicht menschlich-weltgeschichtlich zu sagen: das revolutionäre Programm, das in den drei ersten Bitten des Herrengebetes liegt, fest in sich aufgenommen, und als der Herr die Fülle seines Geistes gesandt hat, schreiten sie zur Tat. Zuerst setzt ein zähes Ringen der Liebe um Israel ein. Der Widerstand der Behörden wird im Schwung des Gehorsams gegen Gott überwunden. Um das Heiligtum Israels baut sich eine Gemeinde auf, die den sittlichen Kampf in ihrer Mitte mit solcher Schärfe führt, daß sie Ehrfurcht um sich verbreitet. Paulus ringt ihr die Konsequenzen aus dem Weltmissionsgedanken ab, und nun beginnt der Angriff auf das Heidentum und seine großen Bollwerke. An dem Beispiel der Magie macht Lukas[1]) dessen Überwindung besonders anschaulich klar. Zauberbücher kommen auf den Scheiterhaufen, und in der Großstadt Ephesus fühlt sich die Tempelindustrie gestört. Der Siegesbericht der Apostelgeschichte über jüdische und heidnische Feindschaft schließt mit dem dankbaren Wort „ἀκωλύτως". Nicht zu hindern, unwiderstehlich ist der aufgefahrene Christus, sein Geist, sein Evangelium, sein Apostelkreis, seine Gemeinde. In ihr ist das Gebet für alle Menschen, für die Könige und alle Obrigkeit zu Hause, weil sie den universalen Erlöserwillen Gottes erkannt hat, 1 Tim 2, 1—4.

Paulus weiß sich im Dienste dessen stehen, der im Christus die Welt mit sich versöhnt. Deshalb ist er für seinen Herrn Gottes Gesandter mit der Botschaft: „Laßt euch mit Gott versöhnen!" 2 Kor 5, 20. Mit einer geradezu strategischen Zielsicherheit,[2]) welche dem Führen und Wehren des Geistes gehorcht, missioniert er im Römerreiche. Noch erstaunlicher ist die innere Zielsicherheit, wie sie 2 Kor 10, 37 beschreibt: „Wir wandeln ja im Fleisch, aber wir streiten nicht fleischlich, denn unsere Streitwaffen sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott; damit legen wir Bollwerke

[1]) Act 8, 9 ff. 13, 8 ff. 19, 11—20.

[2]) Vgl. Röm 15.

nieder, Gedankengänge und alles, was sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, nehmen jeden Gedanken gefangen, daß er dem Christus gehorchen lernt, und sind bereit, jeden Ungehorsam zu strafen." So ist der Paulus der Act und der Briefe. Ein Kennwort für seine theologische und sittliche Seelsorgerarbeit ist *ἐλέγχειν*, und das setzt sich in den Pastoralbriefen fort. Z. B. schließt sich Eph 5, 11 f. an die Abwehr und Absage der Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis sofort der Angriffsbefehl an: *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε*, dann muß es ans Licht, und das ist der Sieg! Dabei soll die Zeit ausgekauft werden, gerade weil die Tage böse sind — also der alte Aon als Antrieb, für den neuen zu wirken! Diese Haltung paßt zu Jesu Wort: „Ihr seid das Licht der Welt." Ein anderes Beispiel von vielen entnehmen wir dem Kolosserbrief, und zwar demselben Kap. 3, das uns vorhin den Abwehrwillen bezeugte. Vom irdischen Sinn weg wird der mit Christus in Gott Verborgene auf das gelenkt, was droben ist. Allein schon in der Fülle der Aorist-Imperative,[1]) welche fordern, was im Glauben schon Tatsache ist, wird der siegreiche Angriffscharakter dieser Ethik klar. Dazu kommen dann die positiven Tätigkeiten selbst: Erneuerung, Einwohnung, Anziehen aller Christentugenden bis zur Liebe, dem Bande der Vollkommenheit, und dem Christusfrieden, der in ihren Herzen entscheiden soll. Bezeichnend für die sittliche Energie ist es auch, daß neben *ἐνδύσασθε* so häufig *διώκετε* gebraucht wird; im Zusammenhange damit steht oft *ζῆλος* im guten Sinne. Alles das bestätigt, daß Paulus im Angriff die beste Verteidigung sah, wie uns oben schon sein allgemeineres Leitwort zeigte: „Du sollst nicht vom Bösen besiegt werden, sondern selbst das Böse besiegen — im Guten!"

[1]) Vgl. die aor impp im Herrengebet und dazu Zahn, Mt.-Komm. S. 275: es handelt sich um das endgültige Kommen der *βασιλεία*. Blaß-Debrunner, Gramm. des neutestamentl. Griechisch 1913 § 335—337 nennt den imp praes durativ und iterativ, den imp aor momentan, ingressiv, effektiv, komplexiv-kategorisch.

Die gleiche sittliche Energie zeigt in seiner ganz anderen Umgebung und Begriffswelt Jakobus, der Jesu Forderung der Vollkommenheit weiterträgt in alle Gemeindeverhältnisse hinein. Bezeichnend dafür ist das Wort 4, 5 von dem Geist, der in den Jüngern Jesu Wohnung nahm und eifersüchtig begehrt. Auch wenn hier[1]) gesagt sein soll, daß Gott den in uns wohnenden Geist ganz an sich ziehen will, bleibt es ein Wort unerbittlicher Überwindungsmacht gegen das Böse.

In Hebr 12 und 13 wird eine entmutigte Schar zu neuem Abwehrwillen „bis aufs Blut" und zu neuem Vorwärtsschreiten gestärkt. „Jagt nach dem Frieden mit allen und der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird!" Den Führern sollen sie nachfolgen, und Herr bleibt Jesus, gestern, heute und in alle Ewigkeit derselbe. Auch dieser Glaube überwindet die Welt. Das zeigt das Beispiel Noahs 11, 7: die Welt spottet über seinen Archenbau, er aber bringt durch seinen Glauben das Gottesgericht über Unglauben und Gottlosigkeit ans Licht;[2]) er „verurteilt die Welt". Die Welt stellt die Märtyrer des Glaubens weit unter sich; in Wirklichkeit sind sie Sieger, deren die Welt nicht wert ist, 11, 38.

Auch 1 Petr knüpft an Jesu totale Forderung an: „Werdet heilig in all eurem Wandel wie der Heilige, der euch berief!" 1, 15 f. Die Christen sind das heilige Volk, das Gottesvolk, ans Licht gerufen, um seine Tugenden zu verkünden, 2, 9, und zwar durch praktische sittliche Nachfolge, wie der ganze Brief sie fordert. „Wer will euch Böses tun, wenn ihr Zeloten des Guten seid? ... Laßt euch mit ihrer Furcht nicht schrecken und verwirren, sondern haltet heilig den Christus in euren Herzen, seid stets bereit zu antworten, wenn man euch nach eurer Hoffnung fragt, aber sanft und vorsichtig, mit gutem Gewissen, damit an seiner Verleumdung zuschanden wird, wer euren Wandel in Christus angreift!"

[1]) Nach anderer Auslegung (Schlatter).

[2]) Schlatter, Erläuterungen.

3, 13—16. Der ganze Christenwandel kommt aus der Kraft Gottes und zielt auf das ewige Lob Gottes, 4, 11. Durch die ganze Parakleſe geht dieſer Siegesgeiſt.

Ergebnis.

Schauen wir zum Vergleich des Weltbegriffs der neuteſtamentlichen Ethik zurück zum Griechentum und Judentum, ſo ergibt ſich beiden gegenüber ein Novum. Das Griechentum kannte weſentlich „die Welt und Innerweltliches",[1] innerweltliche Güter und Sittengebote, ſo gewiß eine Offenheit zur tranſzendenten Idee und Gottheit (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) zu bemerken iſt, vgl. S. 28 f. Dieſe Weltordnung mußte unter die Kritik der jüdiſchen geraten, in welcher Gott überweltlicher Schöpfer und der Menſch innerweltlich Höhepunkt und Herr der Schöpfung iſt. Die Störung dieſer Rangordnung durch Übergriffe und Selbſterniedrigung des Menſchen iſt der Sündenfall und die fortdauernde Sündigkeit der Menſchheit. Gegen ſie wird der Damm des Geſetzes errichtet zur Wahrung der genannten Ordnung. Aber die Geſetzeskaſuiſtik hat die lebendige Ordnung überwuchert und im Kleinkampf mit der Sünde Vielgeſtalt verkrampft und verſteift. Spannungsloſe Weltflucht beginnt das ſittliche Urteil von Menſchen auf Dinge zu übertragen. Demgegenüber bewahrt das NT. die Spannung zwiſchen Genuß und Verzicht bei jedem Gottesgeſchöpf. Aus dem geſetzlichen Lavieren und Definieren erlöſt es zur Freiheit des Genuſſes einerſeits und zur unerhörten Forderung des Verzichtes andererſeits. Weltbejahung und Weltverneinung in Naturbereich, Leiblichem, Geiſtigem, Seeliſchem, Kultur, Familie und Staat war noch nie beiderſeits ſo groß und ſo geſpannt.[2] Schon Prophetismus und Apokalyptik haben damit gerungen und auf zukünftige Gottesgegenwart verwieſen. Nur dieſe kann eine ſolche Spannung ſichtbar und tragbar machen. Wo das Heil iſt, wird ihr nicht mehr ausgewichen. Gottes

[1] Vgl. 1 Joh 2, 15.

[2] Vgl. 1 Kor 3, 22 mit Hebr 11, 7 u. 1 Joh 2, 15 ff.

richtend-rettende Gerechtigkeit[1] kommt über die Welt, und die Blitze ſeiner Offenbarung laſſen die Welt in jenen bunten, widerſpruchsvollen Farben mit all ihrem Göttlichen und Satаniſchen vor dem Auge des Glaubens aufleuchten. Dadurch wird auch der Kampf mit dem Böſen neu geregelt, in einen größeren Zuſammenhang geſtellt. Er wird zum Endkampf um das Ziel, daß „Gottes Wille geſchehe auf der Erde ſo wie im Himmel". Dieſer Grundwille der Reichsgottesethik iſt gegen die gegenwärtige Weltzeit und damit gegen das gegenwärtige Weltſyſtem in Marſch geſetzt.

II. Die Kirche als Ort der neuen Ethik in der Welt.

Zuſammenhang und Gliederung.

Es geht in unſerer ganzen Unterſuchung um Gottes Herrſchaft in der Welt. Seitdem die letztere gegen die erſtere im Kampf ſteht, wird ſie zum ethiſchen Problem, zum Gegenſtande extrem geſpannter Gottesgebote, bejahender und verneinender. Dieſe Ethik braucht in der Welt einen Ort, Menſchen, die ihr unterſtehen, und da jede Ethik ſich erſt in der entſprechenden Sozialethik vollendet, einen Kreis von Menſchen. Mit dieſem Schluß wird nicht der Geſchichte ein beſtimmter Kauſalverlauf vorgeſchrieben, ſondern die der Geſchichte abgelauſchte Tatſache beſchrieben, daß ſich Gottes Gabe und Forderung an die Welt in einer ſoziologiſchen Beſtimmtheit vollzieht. Kauſal genommen ließe ſich das Verhältnis ja auch umkehren: genau ſo wie eine beſondere Ethik eine beſondere Sozietät ſchafft, ſo umgekehrt eine beſondere Sozietät eine beſondere Ethik. Auch im NT. geht beides Hand in Hand. Ebenſo liegen die ethiſche Bewertung und Behandlung der Welt ſowie die ſoziologiſche Schau und Stellung ineinander und in mannigfacher praktiſcher Verflechtung nacheinander. Das muß zur methodiſchen Klärung ausdrücklich hinzubemerkt werden.

[1] So in ſeiner Paraphraſe zu Röm 1, 17 E. F. Karl Müller.

Natürlich erfordert die Darstellung eine bestimmte Reihenfolge, welche für die Aufhellung der Problemgebiete von Nutzen ist. Wir haben im ersten Abschnitt eine Kampfhandlung zwischen Gottes Willen und Welt beobachtet. Nun geht der Blick auf die Truppe, endlich auf den Befehl zum Siege. So hatten wir den Vorteil, zuerst bei der Beobachtung von Symptomen einzusetzen. Wir erkannten eine Krisis im Weltbegriff und fragen nun nach dem kritischen Kern, der die vorher glatte Weltoberfläche gesprengt hat, nach der Gemeinde. Sie ist ein ewiger Gottesgedanke und liegt deshalb vor und nach der Kampfhandlung. Und doch hat sie Geschichte und Wandlungen. Ist die Kampfhandlung der Vorhof unserer Betrachtung, so die Gemeinde das Heiligtum und der den Sieg verbürgende Plan und Befehl, das Erscheinen des Feldherrn, das Allerheiligste, der Eingang in die Ewigkeit, in Gott.

Wir beobachten also jetzt die auf das Endziel hinweisende und schließlich hinführende Sprengung des Menschheitsganzen durch den Einbau der Kirche. Dieser Vorgang bereitet sich schon vor in dem Gegensatz: „Israel und die Heiden". Zuerst meinte Israel seinen Gott zu haben wie andere Völker den ihren. Als der prophetische Absolutheitsanspruch durchdrang, entwickelte sich die jüdische Weltmission. Sie brachte das Gesetz des Schöpfers zu den Heiden. Das soziologische Trennungsgefühl brauchte sich nicht erst zu entwickeln, sondern war von henotheistischer Zeit her stark vorhanden. Als kulturelles Fremdgefühl wird es sogar schwächer; der Pharisäismus sondert sich im Volksleben noch einmal besonders ab, und ihn wiederum überholen asketische Sekten, weil fremdes Wesen auf sadduzäischem Wege und durch die politisch-kulturelle Entwicklung überhaupt Eingang fand. Dem konservativen und dem Reformjudentum der damaligen Zeit bleibt aber gemeinsam ein insulares Bewußtsein im Völkermeer, genährt und betätigt durch Gesetz und Kalender.

Das Christentum erkennt grundsätzlich das *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* an[1]) und muß doch im tiefsten Grunde Gesetzes-

[1]) Röm 3, 1.

judentum wie Heidentum miteinander relativieren gegenüber der absoluten Aufgabe und Gabe Gottes, die nun in entscheidender Stunde zu allen kommen. Altes Gebot wird, wie Johannes im ersten Briefe sagt, in Jesus Christus und der durch ihn heraufgeführten Zeit zum neuen Gebot.[1]) Als neues Gebot kann es nur gesagt und gewagt werden in der Sphäre der neugeschaffenen Erlösungstatsache. Paulus sagt den Athenern nach der Verkündigung des Schöpfers zum Schluß in folgenden kurzen Worten lukanischer Fassung[2]) das spezifisch Christliche: „Nun hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen und ruft alle Menschen allenthalben zur Buße; denn er hat einen Tag gesetzt, an welchem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen dazu bestimmten Mann, durch dessen Auferweckung von den Toten allen der Glaube möglich gemacht wird." Das ist die neue Situation, an der sich die Gemeinde entwickelt. Sie ist die Schar der Ostergläubigen. Gemeindebildung geschieht durch *ζωοποίησις ἐν Χριστῷ*.

Diese Gemeinde haben wir nun schon im Abschnitt über die neue Ethik in mannigfacher Beziehung zur Welt gezeigt, wertend und kämpfend, haben dabei aber wenig auf ihre soziologische Gestalt und deren Verhältnis zu dem soziologischen Gebilde „Welt" geachtet. Wenn dies nunmehr geschieht, so bietet sich zur Gliederung der Untersuchung die dialektische Reihenfolge, in welcher dieses Verhältnis begrifflich und tatsächlich erlebt wird: die Kirche ist

1. aus der Welt genommen,
2. in die Welt gesandt,
3. mit der Welt vermengt.

1. Aus der Welt genommen.

Joh 15, 19 bringt den Zusammenhang zwischen dem oben besprochenen Kampf und der jetzt zu besprechenden Trennung folgendermaßen zum Ausdruck: „Wäret ihr von der Welt, so würde die Welt ihr Eigentum lieben, weil ihr

[1]) 2, 7 f. [2]) Act 17, 30 f.

aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt heraus mir erwählt habe, deshalb haßt euch die Welt." Der Haß der Welt wird erklärt mit der Größe der Christusgabe, mit der engen Verbundenheit zwischen ihm und den Seinen. Er ist die Antwort der Welt auf diese Gabe. Die Präposition *ἐκ* ist hier zweimal de origine verwendet,[1]) das dritte Mal de societate im trennenden Sinn. Die verschiedene Abstammung wirkt sich durch die mit Jesus gekommene Krisis trennend aus. Das soziologische *ἐκ* ist für die ganze Untersuchung bedeutend; wir finden es auch in den adverbia *ἔξω* und *ἔξωθεν* und in den composita *ἐκλέγεσθαι, ἐκλεκτός, ἐκλογή, ἐξαίρειν, ἐξαιρεῖν* sowie bedeutungsvollerweise in *ἐκκλησία*.

Das johanneische Jesuswort Joh 15, 19 ist für den Gemeindebegriff seines Überlieferers bezeichnend. Eigentlich ist ja die ganze Welt Gottes Eigentum, Joh 1, 11, aber in der verschiedenen Aufnahme des Christus scheidet sie sich: die aus Gott Geborenen, von dem Vater dem Sohn Gegebenen, können glauben, die aus der Tiefe (8, 23) Stammenden müssen ihn hassen, und weil sie ihn nicht lieben und ihm nicht gehorchen, kann er sich ihnen wiederum nicht offenbaren, 14, 22 f.; an ihnen bleibt als dem damals größeren Teile der Menschheit die Bezeichnung *κόσμος* hängen. Zu ihm gehören bei Johannes vor allem die schlechthin so genannten *Ἰουδαῖοι*, 8, 23, dann natürlich alles, was unten auf der Erde ist, z. B. alle *βασιλεῖαι* außer derjenigen Jesu, 18, 36. Der Herrscher dieser Welt ist der Teufel; sie bildet schließlich ein großes Reich, dessen Stand und Zustand *ἐν τῷ πονηρῷ* ist, I 5, 19. So ist in den allgemeinen Stellen der spezifische Gebrauch des Wortes. — Aus dieser Welt wählt Jesus die Seinen heraus, die ihm der Vater aus der Welt gegeben hat; aus ihr werden weiter durch seiner Jünger Wort diejenigen gewonnen, denen Gott in aller Welt den Glauben schenkt, 17, 20 ff. Aus der Knechtschaft der Sünde und der Solidarität der falschen

[1]) Vgl. 8, 23. 44. 47. Wilke-Grimm zu „*ἐκ*".

Abrahamskinder wurden sie befreit, 8, 30—59. Sie bleiben in der Welt wohnen, aber sie entstammen ihr nicht, werden vom Bösen bewahrt in der Welt, weil sie aus der Welt erwählt sind, 17, 14 ff. Im Bilde gesagt: sie sind in der Hürde Israel und in anderen Umzäumungen die Herde, die sich durch das Hören auf die Stimme ihres Hirten abgrenzt, 10, 1 ff. Diese „ethische Gotteskindschaft" [1]) beruht auf der ewigen Zeugung und Erwählung von Gott und äußert sich in Glauben und Gehorsam gegen seine Gebote. Die Hirtenstimme in der *αὐλή* bei Johannes ist der *κλῆσις* bei Petrus und Paulus parallel. — In den Johannesbriefen erscheinen die beiden gegensätzlichen Beziehungspunkte des Kennens und Gehorchens wieder in I 4, 4 ff.: die einen wurzeln in der Welt, die anderen in Gott. In der Apokalypse endlich wird die aus einer untergehenden Welt heraus gerettete Schar zum Gottesvolke der neuen Welt. So geht bei Johannes die Entwicklung von den ersten aus der Welt herausgerufenen Jüngern durch Wachstum auf der einen und Katastrophen auf der anderen Seite zur totalen Gottesherrschaft. Dieser heilsgeschichtliche Verlauf als Ganzes und in seinen Einzelheiten kommt von oben herab aus der Ewigkeit wie das „neue" Jerusalem auf die neue „Welt", Apk 21, 1 f. Das Herausnehmen aus der alten Welt ist Aussaat, Keimbildung im Sinne eines Sterbens für die neue; Gott liebt in der alten Welt schon die neue. Das generische Partizip *πᾶς ὁ πιστεύων*, Ev 3, 16, bringt in die Liebe Gottes zur Welt die Dialektik hinein.

Auch in den synoptischen Erzählungen geht der Ruf Jesu schrittweise an den engeren und weiteren Kreis der Nachfolger; der Kreis wird die kleine Herde genannt, die sich in der bedrängenden Umwelt nicht zu fürchten braucht, weil der himmlische Vater beschlossen hat, ihr das Reich zu geben, Lk 12, 32 vgl. Mt 10, 16—22. Die Herde tritt von selbst an die Stelle des auserwählten Volkes, wenn sie berufen wird, sich um Wichtigeres zu kümmern als um die

[1]) Zahn z. St.

Sorgen der *ἔθνη τοῦ κόσμου*, Lk 12, 30. Um dieser Auserwählten willen wird die letzte Trübsal abgekürzt, weil sie sonst keiner überstehen würde, und wenn sie dann die letzte Verführung bestanden haben, werden sie von Gottes Boten endlich in den Himmel aufgehoben, wo das neue Reich also seinen Sammelpunkt hat, Mk 13, 20—27 vgl. Mt 13, 43 Lk 18, 7 f. So bildet sich auch nach dem synoptischen Bericht Gottes Reich durch die göttliche Wahl seiner Glieder aus der Welt heraus, vom *υἱὸς ἐκλεκτός* Jesus bis zum *σκεῦος ἐκλογῆς* Paulus (Act 9, 15) und weiter. — Die *ἐκλογή* geschieht durch *κλῆσις*, aber diese führt nur in den Vorraum. „Berufen sind viele, erwählt wenige," so heißt es bei der königlichen Hochzeit, Mt 22, 14, vielleicht auch bei den Arbeitern im Weinberge, 20, 16.[1]) Hier liegt das Recht begründet, Gleichnisse wie das vom Unkraut unter dem Weizen auch auf die *ἐκκλησία* zu beziehen, welche in Wort und Wirklichkeit, auch schon im alttestamentlichen Vorbild der קָהָל, deutliche Beziehungen zur *κλῆσις* hat, wennschon diese bei der Übersetzung nicht sprach- und begriffbildend im Vordergrunde des Geschehens gestanden haben werden. Diesem Sachzusammenhange gegenüber ist es nicht von großer Bedeutung, daß das Wort bei den Synoptikern nur Mt 16, 18 und 18, 17 begegnet, wonach Jesus die Schar der Berufenen auf den Felsen des Bekenners gründet und durch die Seelsorge ihrer Mitglieder vom Unkraut zu reinigen beginnt. Wir werden uns diese zweierlei Auslese für den Abschnitt „mit der Welt vermengt" zu merken haben. Hier ist für uns zunächst entscheidend, daß der Herr des Reiches seine Truppe aus der Welt herausgeholt und abgesondert hat, also die erstere Auslese.

In Act begegnet das Wort *ἐκκλησία* dann schon zahlreich und mannigfach als term. techn. für die Christengemeinde in Jerusalem und alle hinzugekommenen Orts-

[1]) Bei Paulus ist die *κλῆσις* immer als wirksam gedacht, vgl. Schlatter, Theologie der Apostel 1922, S. 331 f. Vgl. die Fremdkörper in den Gemeinden, die durch composita mit *παρεις* — bezeichnet werden.

gemeinden; trotz dieses Plurals bleibt der Herleitungssinn des Ausdrucks so wirksam, daß dieser jederzeit für eine größere Zusammenfassung (9, 31) und für die Urgemeinde (12, 1?) gebraucht werden kann. Überall, in Städten, Provinzen und der ganzen *οἰκουμένη*, ist es die aus der Welt berufene Jüngerschar Jesu.[1])

Fragen wir nun, wie Paulus, das *σκεῦος ἐκλογῆς κατ' ἐξοχήν*, diesen Tatbestand widerspiegelt, so finden wir reiches Material, theologisch verarbeitet. Das Wort *ἐκκλησία* gebraucht er etwa in derselben Häufigkeit und Mannigfaltigkeit wie Act. Dabei fällt der ökumenische Gebrauch des Wortes vorzugsweise in das kleinasiatische Rundschreiben, den „Epheserbrief". Hier ist stets die ganze *ἐκκλησία* gemeint, Leib oder Braut des geliebten Sohnes. In Einheit soll sie ihrer Berufung zur Hoffnung würdig wandeln, 4, 1 ff. Vor Grundlegung der Welt hat Gott die Heiligen und Gläubigen erwählt und zu seinem ewigen Lobe bestimmt, 1, 4. In der Fülle der Zeit wird nun sein Gesalbter der Sammelpunkt der *ἐκκλησία*, 1, 10 ff. Seine Auferstehung wird der Anfang einer neuen Lebenssphäre für sie; aus heidnischer Finsternis werden die Glieder herausgerissen, mit ihm lebendig gemacht und in den himmlischen Stand versetzt, wodurch Ewigkeit und überirdische Kraft zugleich, eben das Aonische dieser Gottestat, bezeichnet wird, 1, 20 ff. 2, 6 f. vgl. Gal 1, 4. Weil der Gottes-Aon der anbrechende ist, verteilen sich Finsternis und Licht auf einst und jetzt, 2, 3 5, 8. Der Licht-Aon bricht wachsend durch den finsteren hindurch, und dieser muß dem Siege des anderen erliegen. Wenn man die Welt von Gott aus versteht, wachsen also die Gläubigen geradlinig in sie hinein, und die anderen schließen sich aus; weil aber die alte verdorbene Welt vorläufig die Fortsetzung der von Gott geschaffenen ist, werden durch einen Neuschöpfungsakt[2]) Menschen aus ihr herausgenommen,

[1]) Vgl. den die Forschung zusammenfassenden Bericht von Aug. Lang in Siegmund-Schultze „Die Kirche im NT." Berlin 1930, S. 49 ff.

[2]) Vgl. *ζωοποιεῖν*.

die doch eigentlich auch schon wieder in einer anderen Sphäre längst geschaffen sind, 1, 11. In dem Augenblick, wo das Geschichte wird, treffen sich Zeit und Ewigkeit, dieser und jener Aon, Welt und Gottesreich, soziologisch gesagt: Menschheit und Kirche. Also ist Kirche ein Ausschnitt aus der Menschheit, der aber statistisch und listenmäßig gar nicht abgegrenzt werden kann, obwohl er sich organisieren muß. Der Organisation gegenüber bleibt notwendigerweise Gottes Wählen und Handeln im Vorsprung.[1])

Versuchen wir von hier aus auf die weithin auch in die Exegese eingedrungenen dogmatischen Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und die damit zusammenhängenden kirchengeschichtlichen Bauformen ein Licht zu werfen, in denen der Komplementärbegriff „Welt" oft eine verhängnisvolle Rolle spielt! Soziologische Kirchengebilde organisieren entweder vorn an der Quelle frischen Erlebens, sozusagen in der Nähe akuter Einschläge aus der Ewigkeit in die Zeit, gewinnen an Bewegung und riskieren Täuschungen und Wandlungen, oder sie ziehen einen weiteren Kreis darum herum und beziehen in die Organisation mit hinein die Familie, die Erziehung, den beeinflußten Kulturkreis, ja ganze Völker, gewinnen an Stetigkeit und Erfahrung und riskieren die Verflachung in die Welt hinein.[2]) Wir versuchen es in einem Bilde zu sagen: die Wirkungen aus der Ewigkeit treffen wie ein senkrecht fallender Wasserstrahl eine Wasserfläche. Nah am Einschlagspunkt ist die Bewegung am stärksten und tiefsten, aber mitbewegt wird mehr oder weniger die ganze Fläche, dem Ziele nach das ganze stehende Gewässer.[3]) Was ist nun Kirche? Ein Segensstrom und seine Wirkungen, eine Anstalt oder, lebendiger: ein ewiger, die Zeit durchlaufender Organismus, dessen

[1]) Vgl. auch Delekats These, daß Kirche vom Ende der Welt her verstanden werden muß. Die Kirche Jesu Christi und der Staat 1933, S. 119—121.

[2]) Man vergleiche nur die Arbeitsweise evangelischer Pfarrer und Prediger in der Mannigfaltigkeit ihrer Voraussetzungen und Auswirkungen!

[3]) Vgl. Jesu Gleichnisse vom Wachstum des Reiches.

gestaltende Entelechie das Haupt ist. In der Welt dieser Zeit geht es nicht um dessen abschließende Abgrenzung, sondern um dessen Wirkungsweite. Organisieren hat nur den Sinn, die Kraft möglichst weit zu leiten, und diese Arbeit kann man aus praktischen Gründen soziologisch abstecken. Weniger festzustellen[1]) ist, ob die einzelnen Tropfen nun frisch oder faulig den Teich verlassen, am allerwenigsten die genaue Abgrenzung des ewigen Reiches, die für ein letztes Gericht aufbewahrt wird. Sinngemäß wäre also nicht von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu reden, sondern von der Kirche in der Zeit und in der Ewigkeit. In der ersteren sind, um in Anlehnung an den synoptischen Sprachgebrauch zu reden, mehr Menschen zeitlich berufen als zur letzteren ewig auserwählt sind.[2]) Aber diese Erwählung steht nicht wie eine starre praedestinatio fern über dem Zeitgeschehen, als wenn man sie von der Berufung schematisch trennen könnte, sondern Ewigkeit und Zeit sind in ständigem Verkehr, und deshalb gibt es auch in der Zeit eine unmittelbare Heilsgewißheit. Die Gläubigen, die in dieser Gewißheit das Jüngste Gericht sozusagen schon hinter sich haben, wissen sich von der vergehenden Welt schon getrennt und pflegen als solche die Gemeinschaft in dem Geiste ihres Herrn, Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Kirche hat solche Gemeinschaft zu gestalten. Das Recht der Gemeinschaft geht so weit wie das Recht der Kirche, so weit eben wie die Wirkungen aus der Ewigkeit, welche in diese Weltzeit doch mit Jesus wirklich und wirksam eingebrochen ist. Ein Kirchengefühl, das sich am neutestamentlichen Gemeindegedanken bildet, wird die Zeit — Ewigkeits-Spannung von Haben und Hoffen, Sollen und Sein darin bewähren, daß es weder zur Vergegenständlichung der Grenzlinie gegenüber der Welt noch zum erkenntnismüden Verzicht auf eine solche erschlafft; beide Entspannungen wären eine Verweltlichung,

[1]) Im Sinne von *ὁριστόν* wie von *ὁριστέον*.

[2]) Die Paulusbriefe beschreiben enttäuschende Erfahrungen in den Gemeinden in großer Mannigfaltigkeit.

auch die erstere, ob auf dem römischen oder auf dem schwärmerischen Wege.

Die paulinische *κοινωνία* am Haupt und an den Gliedern sucht ihre Versichtbarung in der einmaligen Taufe. Ihr statistischer Wert als Grenzstein der Kirche ist sehr zweifelhaft, aber in ihr drückt sich ein Wille zur Abgrenzung gegenüber der Welt und zum Eindringen in eine neue Welt aus. Der Getaufte ist den Weg seines Herrn gegangen, ist aus der Welt geschieden und gestorben, Röm 6, 1 ff. In welchem Sinne? Paulus schreibt 1 Kor 5, 9 f.: „Ihr solltet nicht verkehren mit den Hurern, d. h. nicht überhaupt den Hurern dieser Welt oder Habgierigen, Räubern und Bilderdienern, denn dann müßtet ihr ja ganz aus der Welt heraus. Ich schrieb euch das vielmehr für den Fall, daß ein sogenannter Bruder. . ." So einfach ist also die praktische Auswirkung der ewigen Erwählung aus der Welt nicht, daß man den Verkehr mit Weltkindern abbricht — das kommt vielleicht einmal als Zuchtmittel gegenüber Gemeindegliedern in Frage. Gegen die Welt gibt es nur eine Gesinnungsgrenze, die sich dann äußerlich in der Befolgung der Gottesgebote zeigt,[1]) besonders einschneidend, wo sie mit den Sitten der Umwelt oder gar mit Erlassen der Obrigkeit im Widerspruch stehen. In diesem Sinne eines inneren sittlichen Abstandes, nicht einer soziologischen Trennung, haben wir schon oben das Wort von der Scheidung 2 Kor 6, 14—7, 1 eingeordnet. Christen sollen „Gottes tadellose Kinder sein mitten unter einem krummen und verdrehten Geschlecht, wo sie scheinen wie Lichter in der Welt", Phil 2, 15. Ob hier das Wort *κόσμος* zum Bilde oder zur Sache gehört, ist für diese einerlei: Christen sind innerlich, nicht äußerlich von der Welt getrennt. Das innerliche „Leben in der Welt" wird Kol 2, 20 verworfen, ja geleugnet.

Damit ist ohne Vollständigkeit der Nachweise der paulinische Gedankenkreis „Trennung der Christen von der Welt" umrissen. Auf dem geschichtsnahen Hintergrunde ewiger

[1]) Vgl. in der Konkordanz *νόμος, ἔργα, καρπός* und Synonyma.

göttlicher Ratschlüsse zum Kommen seines Reiches vollzieht sich eine zeitliche Berufungsmission, die durch die Menschheit hindurch von Mensch zu Mensch, von den Juden zu den Heiden und wieder zu den Juden geht. Die Etappen der Auslese sind Verkündigung, Taufe, Kirchenzucht in der Zeit, letztes Gericht in der Ewigkeit, die nicht einfach futurum ist. Aufs Gericht zielt die ganze Auslese hin, und von ihm kommt sie doch auch schon her, ähnlich wie im johanneischen Gerichtsgedanken. Ewige Gottespläne gehen in keiner Zeitrechnung restlos auf.

Einen starken Erwählungs- und Kirchengedanken weist auch 1 Petr. auf. Mit Jesu Auferstehung bricht eine lebendige Hoffnung in die Welt herein und führt in der Menschheit zu Wiedergeburten, 1, 3. Dadurch entsteht „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk, ein zum Eigentum erworbenes Volk, zur Verkündigung der Taten dessen, der es aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte gerufen hat", 2, 9. So wird mit Worten, welche Gesetz und Propheten einst auf Israel anwandten, die Auswahl des neuen Bundesvolkes beschrieben. Das „herausgenommen aus der Welt" wird anschaulich gemacht mit den beiden Ausdrücken „*ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι*", 1, 1, und „*ἡ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότης*", 5, 9; darin kommt die Verbundenheit mit Gott und untereinander zum Ausdruck sowie die innere Trennung von der äußerlich sie umgebenden Welt. Ihren Druck bekamen die kleinasiatischen Gemeinden des 1. Petr. scharf zu fühlen, und das versichtbarte und verschärfte die soziologische Kluft; sie litten *ὡς Χριστιανοί*, 4, 16.[1])

Auch der Jakobusbrief setzt Diaspora voraus, allerdings wagt er zur ganzen jüdischen Diaspora zu reden und fällt deshalb für unsere Betrachtung im direkten Sinne aus. Immerhin zielt das „wir", das „*ἀδελφοί*" und die Stellung-

[1]) Im übrigen stehen die Christen mit Achtung und Loyalität in den gottgegebenen Sozietäten der Welt. Vgl. die Zusammenstellung bei Spörri, der Gemeindegedanke im 1. Petr., Gtsl. 1925, S. 65 ff., 89—104.

nahme zur Welt auf den echten Kern des Judentums, aus welchem die christliche Gemeinde wächst. Über die scharfe Abgrenzung der Leser des Jak. gegen heidnisches Weltwesen ist kein Wort zu verlieren.[1])

Auch Hebr. grenzt sich gegen eine ungläubige Umwelt ab und zeigt seine Glaubensmänner in der Isolierung. Noah baut seine Arche und verurteilt durch seinen Glauben die ungläubig lachende Welt, 11, 7. Die Erzväter glauben an die Verheißung und suchen das Vaterland als *ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ τῆς γῆς*, 11, 13. Ihrer aller „war die Welt nicht wert", 11, 38. In dem apokalyptischen Bilde des himmlischen Jerusalem, 12, 22 f., wird dann — nach all diesen vorbildlichen und vorläufigen Zeugnissen des AT. — gegenüber der Welt von der überzeitlich-überweltlichen Sozietät gesprochen, nämlich von der seligen Schar der Engel und von der *ἐκκλησία* der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind. Damit ist der im Alten Bunde gelegte Keim zur Vollendung[2]) ausgewachsen und führt zur Bildung christlicher Gemeinden.

2. In die Welt gesandt.

Der Zusammenhang der missionarischen Weltbeziehung der Kirche mit der vorigen distanzierten ergibt sich mannigfach. Zunächst aus der immer wieder erlebten Reihenfolge: was Gott in die Welt sendet zum Bau seiner Gemeinde, sondert er vorher ab — seinen Sohn, dessen Apostel und alle Gläubigen. Paulus wird abgesondert in seiner Mutter Leibe und gerufen durch Gottes Gnade, um Gottes Sohn zu erkennen und ihn unter den Heiden zu verkündigen, Gal 1, 15 f. Ferner ist der vorsichtige Wandel und die der Welt fremde *ἀγαθοποιία*[3]) die deutlichste Missionssprache der Christenheit an die Welt. Wiederum steht dann in umgekehrter Reihenfolge im direkten Zusammenhange mit dieser Mission ein gesteigerter Haß der Welt, welche abgrenzend reagiert.

[1]) Siehe oben S. 85 f.!

[2]) Vgl. nach der Konkordanz diesen Begriff im Hebr., wie er sich auf den neuen Bund bezieht.

[3]) Spörri a. a. O. S. 65 ff.

a) Der Grund der Sendung.

Trotz und in all dieser Abgrenzung haben wir es jetzt mit der auf die Welt gerichteten Liebe Gottes zu tun, welche durch die genannten Boten wirbt. Wir erwähnten schon oben, daß Liebe zur Welt bono sensu allein von Gott ausgesagt werden kann, weil er allein unvermengt hoch über ihr steht und ihrer Verführung nicht erliegt. Seine Liebe ist ändernde Liebe.

Wir kennen diese erdumspannende Liebe schon aus dem Prophetismus. Die ganze Erde soll von der Herrlichkeit des Herrn erfüllt werden, Ex 9, 16 Num 14, 21; in Jes 40, 5 45, 22 wird das Heil universal angeboten, und in einigen Psalmen werden die Heiden in die messianische Mission und in das Lob Gottes einbezogen.

So ist längst vorbereitet, was Johannes an seinem Meister neu erkennt und die Liebe Gottes zur Welt nennt, Joh 3, 16. Sie hat zum Ziele, alle Glaubenden fürs ewige Leben zu retten. Eben damit wird auch die universale Fürbitte der Gemeinde begründet, 1 Tim 2, 1—7: Gottes Heilswille geht auf die ganze Menschheit. Wir sehen in V. 4 nicht wie J. T. Beck[1]) einen Ausschluß der kalvinischen Prädestinationslehre. Dieser würde sich auch gar nicht an der Frage entscheiden, ob hier gegen Gnosis und Judaismus geredet wird oder nicht, sondern wir sehen einfach keine Notwendigkeit, Gottes universalen Heilswillen mit dem ebenfalls in die Ewigkeit zurückreichenden Verlorengehen vieler in Konflikt zu bringen. Wie es in der Kirchengeschichte einen universalen Missionswillen und praktische Enttäuschungen gibt, so in der Ewigkeit, welche diese Zeit kausal überlagert, ja in jedem Geschehen aktiv umgibt und durchdringt, eine allgemeine Heilsabsicht und besondere Ratschlüsse. Ewigkeit

[1]) Timotheusbriefe ed. Lindenmeyer, Gtsl. 1879.

denken wir uns als Tiefe und nicht als spannungslose Fläche. Bei rechtem Verständnis von Zeit und Ewigkeit wird die Mission durch den Prädestinationsgedanken nicht ertötet, sondern zu Ehrfurcht und Tatkraft gebracht. Die Liebe Gottes zur Welt bringt keine Veredelung ihres vollen Bestandes, und wenn diese auf lange Perioden verteilt würde. Der Schöpfer, welcher der ganzen Welt, auch in Feindesliebe, ein *τέλειος πατήρ* ist, Mt 5, 43—48, kann seine Kreaturen auch ins Nichts zurücksenden, „vernichten", genau so wie er unter dem Regenbogen der Naturverheißungen Hungersnöte und Erdbeben sendet und andererseits den Vernichtungsbeschluß über Ninive wieder aufhebt und das verstockte Israel wieder begnadigt. Trotz und in alledem macht er alles neu und ist schließlich alles in allem. Hier versteht nur lebenstiefes Denken, keine dimensionenarme Logik.[1]) Derselbe 1 Tim sagt von dem lebendigen Gott aus, er sei Retter aller Menschen, besonders der Gläubigen, 4, 10.

Bei aller Furchtbarkeit des Welttreibens und der Weltkatastrophe bleibt es dabei: Gott liebt diese finstere, ihm entfremdete Welt und sendet ihr seine Boten. Er strebt einer universalen Lösung zu, 1 Kor 15, 23 f., und nach den Gottessöhnen wartet die unter Knechtschaft seufzende *κτίσις*, also vielleicht noch mehr als die Menschheit, auf Erlösung, Röm 8, 19 ff.

b) Der große Gesandte.

Im Sohne offenbart sich Gottes Liebe zur Welt. In den Weinberg Israel sind schon Vorboten gegangen; sie wurden erschlagen. Jetzt bringt die große Liebe das Opfer des eigenen Sohnes. In ihm ist Gott selbst geschäftig, die Welt mit sich zu versöhnen, 2 Kor 5, 19. Wie durch einen Menschen Sünde und Tod in die Welt kam, so durch ihn zu allen Menschen die Rechtfertigung zum Leben; aktualisiert

[1]) Vgl. zu diesem Problem E. F. Karl Müller, Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung usw., Halle 1892, bes. den Exkurs III *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* S. 100—141.

steht statt *κόσμος* und *πάντες ἄνθρωποι* im selben Zuge *οἱ πολλοί*, Röm 5, 12—19. Dazu berichtet 1 Kor 1 gemäß Jesu Wort von der Verborgenheit seiner Offenbarung vor den Klugen und Weisen, daß Gott sich das Törichte, Schwache und Unedle heraussucht. Auswahl aus der Welt, wie wir sie oben behandelten, ist in den Liebesangriff Gottes auf die Welt eingeschlossen. 1 Tim 1, 15 nennt den Zweck des Kommens Jesu in die Welt: *ἁμαρτωλοὺς σῶσαι*, Ebr 10, 7 ff.: Gottes Willen tun, d. h. sich für uns opfern.

Ausführlich durchdacht ist das Verhältnis des Sohnes zur Welt wieder bei Johannes. Eine umfassende Aussage gibt uns Ev 1, 9—13: der *λόγος* war in der Welt, und sie ist durch ihn geschaffen,[1]) und wiederum kam er fleischwerdend in die Welt, und diese erkannte ihn nicht und nahm ihn nicht auf; aber viele taten es doch, glaubten und empfingen die Gotteskindschaft. Hier sind die Gedanken der Schöpfung, der Mission und der Auswahl auf den *κόσμος* angewendet, der bald dem masc. *οἱ ἴδιοι*, bald dem neutr. *τὰ ἴδια* kongruent ist; Schöpfung und Menschheit sind da schwer zu scheiden, obwohl bald die eine, bald die andere im Vordergrunde des *κόσμος*-Begriffes steht. Wichtig ist für uns, daß das Licht in den *κόσμος* hineinwirkt; diese Wirksamkeit wird durch das periphrastische Imperfekt 1, 9[2]) stark hervorgehoben. Jesus ist fortwirkend das Licht der Welt, 8, 12 9, 5. Wer sich ihm glaubend erschließt, kann nicht in der Finsternis bleiben, 12, 46. Ohne Bild gesagt: Jesus kommt in die Welt als der Prophet 6, 14, der König der Wahrheit 18, 37, der Gottessohn 10, 36 11, 27 17, 18 I 4, 9 und indirekt als der Richter 3, 17 ff. 9, 39 16, 8, direkt als Zerstörer der Werke des Teufels 12, 31 16, 11 I 3, 8 4, 4. Deshalb trägt er als Gottes Opferlamm die Sünden der Welt 1, 29 6, 33. 51 I 2, 2 und ist *σωτὴρ τοῦ κόσμου* 4, 42 3, 17 12, 47 I 4, 14. So stark, häufig und mannigfaltig sind bei Johannes die Aussagen vom Angriff Jesu auf dieselbe Welt, für die

[1]) Vgl. Gen 1, Prov. 8, 22 ff.

[2]) So gegen Schlatter.

er nicht bittet 17, 9 und die dem Bösen und seinem Propheten ergeben ist.

Dieser Missionsgeist kommt auf seine Jünger, 17, 18 20, 21.

c) Die Sendung der Gemeinde.

Ist Jesus das Licht, so überträgt sich dieses Amt[1]) zuerst auf seine Apostel im engeren Sinne. Sie sind das Licht der Welt, das Salz der Erde, die Stadt auf dem Berge in nuce, Mt 5, 13—16. Bei dieser Wirkung ist an Werbung durch Wandel ebenso wie durchs Wort gedacht, besonders häufig in den Stellen bei Mt Pls Pt, wo *κερδαίνειν* mit Missionsobjekt vorkommt. Von Jesus über die Jünger in die Gemeinde und dann in die Welt geht die senfkorn- und sauerteigartige Kraft der Gottesherrschaft. Der Acker ihrer Saat ist die Welt, Mt 13, 38. Sie verkündigen das Evangelium in aller Welt 26, 13, bringen es zu allen Völkern 28, 19, weil ihr Herr alle Gewalt im Himmel und auf Erden hat. Demgemäß lernen sich die Apostel mehr und mehr als Träger einer Weltmission fühlen und betätigen, und bei Paulus wird die sauerteigartige Durchsetzung der alten Welt mit dem Evangelium fast Methode.[2]) Die geographische und kulturelle Großzügigkeit seiner Weltmission kommt bei Lukas zur übersichtlichen Anschauung. Das alles ist nicht bloß Breitenwirkung *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* Act 1, 8, sondern Willensvollstreckung des entrückten *βασιλεύς* durch seine Diener zur Reifung der *οἰκουμένη* für seine Wiederkunft. Paulus ist sich bewußt, seinen Wandel zu führen vor der ganzen Welt, vor Engeln und Menschen 1 Kor 4, 9 2 Kor 1, 12. Das johanneische Jesuswort im Hohenpriesterlichen Gebet bietet auch hier wieder den klaren Ausdruck: „So wie du mich gesandt hast in die Welt, sende auch ich sie in die Welt" 17, 18, vgl. 20, 21. Auch dieses Wort steht in einem Zusammenhange, welcher

[1]) Munus im Doppelsinne einer Gabe und Aufgabe.

[2]) Vgl. schon oben den Abschnitt „Der Angriff".

von der Problematik dieser Weltmission in der Wirklichkeit weiß, 17, 9. 15 vgl. Mt 10, 16.

Von den Zwölfen, welche das Fundament der Gemeinde in Ewigkeit bleiben Apk 21, 14, geht der Sendungsauftrag nun weiter auf die Gemeinde. Sie sollen alle „eins sein, damit die Welt erkenne", daß Jesus vom Vater gesandt ist, Joh 17, 21. 23. Ihre Weltsendung in Wort und Tat vermittelt der Welt die Christussendung und die Gottesliebe. Sie stehen in der Welt, wie 1 Joh zeigt, als siegreiche Kämpfer, nicht nur in dem Sinne, daß sie ihrer Verführungen Herr werden: „Der in euch ist größer als der in der Welt" 1 Joh 4, 4, sondern auch mit höherer Missionskraft. Freilich hört die Welt gern auf ihre eigenen „Propheten", aber die Gemeinde überwindet sie im doppelten Sinne, zunächst an sich selbst, dann in der Welt.[1]) Diese Hoffnung endgültigen Sieges gibt der schweren Arbeit der Weltdurchdringung Kraft. In Phil 2, 15 liegt nicht nur, wie oben hervorgehoben, die Fremdheit, sondern auch die durchdringende Kraft des Lichtes in der Welt. Schon darf der Hymnus jubeln 1 Tim 3, 16: „Er wurde verkündigt den Heiden und geglaubt in der Welt," vgl. Röm 11, 12. 15. Am Ende der Entwicklung wird das Gericht der Heiligen über die Welt stehen 1 Kor 6, 2.

So dringt die Gemeinde fortschreitend in die Welt ein und entzieht ihr den Boden. Sie ist ihr innerlich entnommen und doch in sie gesandt, eine zur Totalität der Gottesherrschaft in der geschaffenen Welt strebende Kerntruppe. Was sie nicht gewinnt, muß sie richten, bis sich Gemeinde und Welt wieder decken in der neuen Gottesstadt, welche auf die Erde herabkommt, also kein Ergebnis propagandistischer Horizontalwirkung, sondern eine nach Katastrophen von Gott gewirkte Neuschöpfung, aber nicht ohne Zusammenhang mit der alten. Ehe diese endliche Klärung erreicht ist, steht die Gemeinde im Wogen des Kampfes und in den verschiedenen Missionsmethoden mit der Welt in

[1]) Vgl. die Reihenfolge der Apokalypse!

mancherlei Verbindung. Auch die oben besprochenen Wertungen der Welt werden wir wieder von einer anderen Seite sehen, wenn wir im folgenden die Unmöglichkeit einer glatten soziologischen Trennung von der Welt feststellen.

3. Mit der Welt vermengt.

Zunächst ist die Gemeinde mit der Welt auf der natürlichen Grundlage verbunden. Mit ihr genießt sie die Gaben der Schöpfung, ja in ihr, denn sie gehört zu ihr. „Fleisch und Blut" ist auch ihr Anteil und spielt in der Gemeinde seine Rolle. Es gibt leibliche Bedürfnisse und darauf gebaute Tätigkeiten und Verbände, es gibt Verwandtschaft, Geschlechter, Charaktere, Freundschaft usw. Auch ist die Welt eine Völkerwelt[1]; auch in der umfassenden Klammer des Imperium Romanum werden völkische Typen als Empfänger des Evangeliums sichtbar. Die Apostel leben auch als Wiedergeborene noch im Fleische, so wie sie in ihrer Verkündigung den größten Wert darauf legen, daß der Christus im Fleische gekommen ist. Aus Fleischgeburt wird der Mensch und aus Geistgeburt der Christ.

Und nun ist dies allgemein menschliche Fleisch und Blut nicht nur Gabe, sondern auch Not, Erbe der Schwachheit, Bereich der Sünde. Fleisch und Geist treten miteinander in den Kampf; es erwächst die scharfe Alternative: *κατὰ σάρκα* oder *κατὰ πνεῦμα*. Gewiß wird dieser Unterschied auch noch manchmal im Sinne von „natürlich" und „übernatürlich" gemacht, z. B. Röm 1, 3 f. 9, 3 ff. usw., meist aber im Sinne von Erdgebundenheit und Geistesfreiheit. Das anthropologische Wort „Fleisch" wird parallel dem umfassenden „Welt" zum spezifischen Ausdruck für alle widerchristlichen Systeme, ob nomistisch (Gal) oder antinomistisch (I Joh, Jud). Fleisch ist nicht nur Kampfgebiet zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis, in jedem Menschen, sondern auch Waffe und Wirkungsart der finsteren Macht selbst.

[1]) Vgl. P. Schütz, Der Anti-Christus 1933, S. 38—44.

So ergibt sich in mehrfachem Sinne die Unmöglichkeit einer einfachen Trennung der Gemeinde von der Welt:

1. Die Glieder der Kirche sind Teilhaber und Teil dieser Schöpfung, freilich nur solange sie als Pilger unterwegs sind zur neuen Welt. Diese Verbindung ist sozusagen schon aufgekündigt.[1]) Die neue Seinsweise bringt dann ein neues Wertsystem und eine neue Gliederung.

2. Die Kirche steht in der Welt als in Feindesland, gewissermaßen in einer belagerten Festung, die wohl „herausgenommen" ist,[2]) aber doch so, daß die Festung selbst nicht sicher ist: falsche Strebungen und Glieder hat sie auch in sich selbst. Sie „kämpft innerlich und äußerlich mit Teufel, Welt und Sünden".

Die erste Beziehung ist bei der Behandlung der ethischen Fragen des neutestamentlichen Weltbegriffs schon mit verdeutlicht worden, muß aber ausdrücklich in unser Kapitel übertragen werden. Die Kirche besteht aus Menschen, aus weltlichem Material. Sie hat keinen eigenen Blutkreislauf und steht in allem Irdischen unter irdischen Erbgesetzen, ist in Recht und Kultur ihrer Umwelt eingebaut. Davon reden alle Dokumente bis hinein in ihre Sprachformen. Das darf hier einfach unterstellt werden.

Wichtiger als diese allgemein menschliche und schöpfungsmäßige Verbundenheit ist hier die Verkettung der Gemeinde mit der sie umgebenden spezifisch bösen Welt, welche wiederum dem Ursprunge nach keine andere ist als die eben genannte Schöpfung. Im *κόσμος* stehen ist gefährlich. Als Jesus ihn verläßt, muß er die Jünger in ihm zurücklassen und um ihre Bewahrung bitten, Joh 17, 11. Einer ist nicht mehr zu retten, V. 12. Alle sind in der Welt, er war von der Welt, vom Bösen, V. 14 f., ging aus dem Kreise hervor, aber stammte nicht aus ihm, vgl. 1 Joh 2, 19. Durch diese Unterscheidung von äußerer und innerer Zugehörigkeit kennzeichnet Johannes den Durchlauf der Welt durch die

[1]) Vgl. in unserem zweiten Teil I 1 b (Abwehr der Überbewertung).
[2]) Vgl. II 1 (Aus der Welt genommen).

Gemeinde, und fast noch deutlicher als die Formel „Gemeinde in der Welt“ ist für die Vermengung der beiden die andere: „Welt in der Gemeinde“.

Welt ist in der Gemeinde in einem doppelten Sinne: als böser Geist, welcher dem Ganzen zu schaffen macht, und als Einzelglieder, die dem bösen Geiste verschrieben sind. Beide machen den eigentümlichen Grenzkampf und die soziologische Reibungsfläche von Kirche und Welt besonders deutlich.

a) Weltlicher Geist in der Kirche.

Es gibt keinen Jüngerkreis ohne Angriff und Teilsiege des Bösen. Das hat die Geschichte der apostolischen Zeit gerade an Simon dem Felsen aufgewiesen, in welchem immer wieder Fleischliches durchbricht. Er ist dem bösen Geist nicht verschrieben, aber dieser macht ihm zu schaffen. Wenn es dem Führer der Urgemeinde so geht, so hat die ganze Kirche damit zu rechnen. Alle Versuche in der Kirchengeschichte, einen einzelnen, einen ganzen Kreis oder eine Bewegung aus dieser Situation hinauszustellen, endeten mit demselben Ergebnis, daß jeder Mensch und jeder Kreis die Welt, der er entfliehen will, in sich trägt. Ja der Anschluß an die Auferstehungskräfte der neuen Schöpfung ist im großen Organismus des Leibes Christi eher gegeben als in der welt- und gemeindeflüchtigen Absonderung nomistischer, asketischer, gnostischer Vereinsbildungen, welche nach epistolischem Zeugnis nur um so tiefer in die Weltverstrickung hineinführten. Der in der Kirche zu führende Kampf zwischen Licht und Finsternis erledigt sich nicht durch eine soziologische Grenzziehung, ebensowenig wie oben durch eine gegenständliche Askese. Mit *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες* redet Jesus Mt 7, 11 Menschen an, welche im Glauben beten lernen. Einen *παλαίπωρος ἄνθρωπος* nennt Paulus Röm 7, 24 sich selbst; das ist Vergangenheit und Gegenwart zugleich, vgl. V. 5 f. mit V. 24! Er weiß, daß in ihm, d. h. in seinem Fleische, nichts Gutes wohnt, V. 18. Der Geist ist willig und stimmt dem Gesetze zu, fühlt um so stärker die Not, daß im Fleische

die Sünde wohnt. Von diesem Todesleibe sind die Christen erlöst 7, 25 8, 2 ff. 9 ff., aber auf Hoffnung. Das ist im Werden und in der Arbeit — „wenn ihr mit dem Geiste die Wirkungen des Fleisches tötet, dann werdet ihr leben“ 8, 13. Dieser Geist ist zugleich Zeuge des ewigen Heilsstandes und Treiber und Helfer zum Siege. Im Geist lebt und wandelt der Christ, und weil der Geist ihn treibt, hat er die Kindschaft. Daß zwischen Paulus und der Welt das Kreuz steht, ist also Tatsache und Arbeitsziel zugleich. Johannes stellt dieselbe Lage dadurch dar, daß er von dem Christen beides behauptet, er sündige und er sündige nicht. Durch und durch gut ist nur einer: Gott, Mk 10, 18 par, wogegen der Kampf der Gemeinde mit weltlichen Trieben und Umtrieben durch die ganze neutestamentliche Literatur geht.

Diese Abgrenzung gegen den Perfektionismus und Separatismus ist ein getreues Spiegelbild der Tatsache, daß die Gemeinde sich auf dem Boden der Welt und auf dem Marsch in die neue Welt befindet. Sie lebt zwischen zwei Welten oder besser: in zwei Welten, wenn auch pneumatisch nur in der einen und von da aus gesehen vorläufig noch in der anderen. Schon deshalb ist die praktische soziologische Abgrenzung erschwert und doch immer wieder geboten. Das findet seinen Ausdruck im Schlüsselamt der Kirchenzucht.

b) Weltmenschen in der Kirche.

Das Amt der Kirchenzucht ist ein Beweis dafür, daß es Welt in der Gemeinde nicht nur in dem Kampfe aller an sich selbst gibt, sondern auch in der Verkörperung durch unechte Glieder. *κλῆσις* ist in den Gleichnissen Jesu nicht dasselbe wie *ἐκλογή*. Das eschatologische Gleichnis vom Netz mit den guten und faulen Fischen zeigt die unbekümmerte Weite der Predigtarbeit und die Notwendigkeit einer nachträglichen Auslese im Jüngsten Gericht in der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. Im Zusammenhange mit diesem Endgericht steht nun das sich fortlaufend vollziehende Gericht in der Gemeinde, die Selbstabstoßung fremder Elemente von Jesu Gnade und Licht (Joh 3, 18 ff. und genau entsprechend in

1 Joh) und das vergebende und richtende Wort im Munde der Apostel, das Schlüsselamt Mt 16, 19 18, 15—18 Joh 20, 23.

Die Kirchenzucht beginnt mit dem oben beschriebenen Kampfe gegen weltlichen Geist. Ist ein Gemeindeglied im Kampfe mit ihm bedrängt, so setzt die besondere Seelsorge ein, erst durch einen, wenn nötig durch mehrere, schließlich folgt Ermahnung vor der ganzen Gemeinde. Hilft das nichts, so bleibt nur der Ausschluß: der Unbußfertige wird dem Heiden und Zöllner gleichgestellt Mt 18, 17. Damit ist über sein ewiges Schicksal noch nichts ausgesagt. Das zeigt die Anwendung dieser Ordnung in 1 Kor 5: die Gemeinde darf nicht ruhen, bis der Erreger des Ärgernisses aus ihrer Mitte entfernt ist; er wird dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn. Der Sauerteig muß aus der Gemeinde heraus, in der Welt ist er zu Hause.

Diese Menschen sind im synoptischen Sinne *κλητοί*, berufen in die *ἐκκλησία*, aber nicht *ἐκλεκτοί* des ewigen Reiches. Schon der Jüngerkreis hat seinen Judas. Er ist das in der Schrift geweissagte verlorene Kind und wird lange getragen, hat auch in Gottes Hand seine besondere furchtbare Mission, aber deutlich wird er noch bezeichnet und ausgeschieden. Ananias und Sapphira bleiben mit ihrer Lüge nicht lange verborgen, sondern verfallen dem Gericht des heiligen Geistes, der die Gemeinde regiert, Act 5, 1 ff. Der Magier Simon wird gläubig,[1]) fällt aber zurück in religiöse Gewinnsucht und wird gestraft und ausgeschlossen, jedoch nicht aufgegeben. Dagegen heißt der Zauberer Elymas von Anfang an ein „Sohn des Teufels", 13, 10. Die galatische Verwirrung nennt Paulus Unverstand und Verblendung, Gal 3, 1, Kreuzesfeindschaft und Fleischesruhm, 6, 12 f. Der ganze Brief ist ein Ringen um die Wiederherstellung verstörter Gemeinden. Die unlauteren Verkündiger des Wortes, die ihn kränken wollen, läßt Paulus

[1]) Act 8, 13: *ἐπίστευσεν*, ohne Einschränkung!

ruhig gewähren, Phil 1, 15—17, weil es sich doch noch um das Evangelium handelt. Der Schreiber des 1 Tim weist 4, 1 ff. auf den Abfall der Endzeit durch Irrgeister und Dämonenlehren hin; vor ihrer übergeistlichen Verachtung der guten Schöpfungsgaben Gottes soll man sich hüten — weltflüchtiger Weltgeist! Demas hat den Apostel im Stich gelassen, da er die jetzige Weltzeit liebgewann, 2 Tim 4, 10; bedeutet das, daß er ihr wieder ganz verfällt, oder ist das ein überwindbarer Fall? Alexander hat viel Böses angerichtet und wird dafür bestraft werden; man muß sich vor ihm hüten, V. 14 f. — aber ist er verworfen? Für alle die Untreuen in V. 16 wird um Verzeihung gebeten wie für die Jüngerschar in Jesu Passion. Alle diese Anstöße in der Gemeinde zeigen uns deren Grenzen gegen die Welt in stetiger Bewegung des Kampfes; wer vom Feinde nur besiegt oder zeitweilig gefangen oder wer zu ihm übergelaufen ist, kann meist noch gar nicht entschieden werden — die Gemeinde stellt in der Kirchenzucht nur fest, mit wem sie im Kampfe rechnen kann; sie weiß, wem sie die Kampfkraft dankt.

Besonders lehrreich sind wieder die johanneischen Formeln, I 2, 18 ff.: die Antichristen „sind von uns ausgegangen, aber sie stammten nicht von uns, sonst wären sie bei uns geblieben; es sollte sich zeigen, daß nicht alle[1]) von uns stammen". Die Briefempfänger dagegen sind Geistbegabte und Wissende, V. 20. Soll damit fest behauptet werden, daß unter ihnen kein Abfall möglich ist? Johannes wird nach diesen Erfahrungen kaum für jeden einzelnen in seinem Leserkreise garantieren wollen, aber die Gemeinde als solche steht fest und wehrt den Unglauben ab — wenn es sein muß, durch Abbruch des Verkehrs, II 10. Die falschen Propheten sind wieder ein deutliches Beispiel für den Durchlauf fremder Elemente durch die Gemeinden, der

[1]) Scil. Gemeindeglieder; möglich auch wie לֹא כֹל: alle (scil. *ἀντίχριστοι*) nicht.

sogar in verführerischer Absicht gewagt wird: Wölfe im Schafspelz, Mt 7, 15.

Es bleibt uns endlich die Frage, ob nach dem Abfall eine Rückkehr möglich ist. Diese beantwortet das NT. von Fall zu Fall. Es behauptet eine weite Wirkung der göttlichen Gnade in die Welt hinein, auch zu den Gefallenen, aber es kennt auch Grenzen der Gnade. Wer den heiligen Geist lästert d. h. dem geoffenbarten Gott ins Angesicht hinein trotzt, hat sich ewig verdorben, Mt 12, 31 f. Wer einmal erleuchtet war, die himmlische Gabe schmeckte, an Gottes Geist Anteil bekam und das gute Gotteswort und Kräfte des kommenden Aon kostete und dann abfiel, findet nicht zur Buße zurück, Hebr 6, 4 ff. Er verliert durch diese gemeine Entweihung die Aufnahmefähigkeit für Gottes Gabe und gehört endgültig zur Welt. Letzte Entscheidung hierüber hat keine von Gemeindeführern gehandhabte Kirchenzucht, sondern Gott selbst. Er entscheidet darüber, ob bei der Hochzeit das Öl im Krug oder das Festkleid fehlt, ob die anvertrauten Pfunde benutzt sind und der Weinstock Frucht gebracht hat. Danach fällt er dann das sichtbare Urteil. Jetzt schwebt es noch unsichtbar in seiner Hand. In der sichtbaren Kirche dieser Zeit ist unsichtbar das Endergebnis des fortgehenden Gerichts, aus dem die Kirche der Ewigkeit hervorgeht. Vorläufig hat alle menschliche Kritik die Schranke zu achten: „Es kennt der Herr die Seinen" 2 Tim 2, 19, welche er selbst bei der Ausscheidung des Verräters zeigte mit den Worten: „Ich weiß, welche ich mir ausgewählt habe," Joh 13, 18. So steht auch die Trennung von Kirche und Welt unter der Spannung einer hereinbrechenden Herrschaft. Jede Vergegenständlichung der Grenze ist Flucht aus der gottgewollten Kampflage, ist trotz gegenteiligen Anscheins Verweltlichung. Man vergleiche in der Kirchengeschichte die Säkularisierung der Sekten!

Ergebnis.

Das Verhältnis von Kirche und Welt im NT. ist ein Gebiet der Rätsel und Fragen und wirkt als solches mannigfach anregend und spannend in die KG. hinein. Jede

entspannende Erstarrung der Probleme ergibt eine einseitige Verzeichnung oder schiefe Verzerrung der neutestamentlichen Lage. Die Scheidung zwischen Kirche und Welt darf weder durchgeführt noch aufgegeben werden. Die Ziehung der Grenze ist Aufgabe des Endgerichts, aber auch der Kirchenzucht. Gottes Liebe zur Welt ist universal und partikular. Prädestination und Mission in ihrer Spannung bleiben beide bestehen. Der Christ ist ein elender Mensch und ein geistliches Gotteskind, sündig und weltlich und doch von der Welt geschieden, geistlich arm und geistlich reich, zwiespältig und vollkommen. Er ist, recht verstanden, „von zwei Aonen erfaßt". Alle die genannten Ungereimtheiten gehen mit allen anderen Rätseln der neutestamentlichen Ethik auf die eine große Spannung zurück, daß Gott Fleisch ward und damit ein alter Aon aufgekündigt und ein neuer angekündigt ist. Alle Rätsel des Kirchenbegriffs hängen zusammen mit dem Weltbegriff und der Weltlage. Alles miteinander ruft nach der Endlösung. Und umgekehrt: weil diese im Kommen ist, lockern sich alle Begriffe von Welt und Erwählung. *μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* — mit diesem Wort ruft der neue Aon zur Revision des alten auf; aus allen religiösen und irreligiösen Abwegen, Kurzschlüssen und Verstecken des Weltgeistes heraus ruft er zum Umlernen, zur Neueinstellung auf das kommende Heil, eine neue Gottesgabe und Gottesforderung. Die unausrottbare Dialektik des christlichen Weltbegriffes hält in der Gemeinde die Wahrheit wach: Kirche gelangt zum Selbstverständnis nur durch Eschatologie.

III. Der neue Aon als Erwecker des neuen Weltverständnisses.

Einführung.

Die Beunruhigung des neutestamentlichen Weltbegriffes, die wir zuerst in den mannigfachen ethischen Sätzen, dann weitergehend in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt wahrnahmen, hat also ihre Herkunft in einem heils-

geschichtlichen Impuls; es ist eine göttliche Tat der Erschütterung, die den Christen samt seiner Gemeinde in zwei Welten stellt. Die ganze Gemeinde muß eben den Weg des Christus gehen, in der Welt sein und doch anderswoher stammen, der Welt sterben und zu neuem Leben erwachen, bis dieses in der vollen Vereinigung mit dem Haupte ganz gewonnen wird. Die grundlegende Tatsache ist also die Sendung des Christus, und diese ist eine eschatologische Tatsache.

Jesus ist sich dieser Situation bewußt und drückt sie in den Hoffnungsvorstellungen seiner Zeit aus. Er kennt die Aonenlehre, die seit Henoch entstanden war aus der Spannung zwischen dem Dualismus, der Gott und seine von Dämonen verdorbene Welt kontrastiert, und den Totalitätsanspruch seiner Herrschaft. Die Abgrenzung beider Aonen wurde in der pharisäischen Tradition schon als schwierig empfunden, weil die messianische Zeit weder diesseits noch jenseits einer Zeitgrenze befriedigend unterzubringen war. Man mußte schließlich fast beginnen, sie als eine Zeit der Krisis und des Kampfes zwischen zwei Aonen zu verstehen, die nicht mehr als Zeiten auf einer Zeitlinie, sondern überhaupt nur noch als verschiedene Welten, Systeme, Werte, Dimensionen zu verstehen sind. In dieser Lage des geistigen Gestaltungsprozesses jüdischer Hoffnungen erwacht in Jesus der neue Aon, die Gottesherrschaft mit dem nicht rastenden Totalitätsanspruch.

In drei Stadien läßt sich die Lage der Welt darstellen. Zuerst ist sie im Zustande des gegenwärtigen Aon anzuschauen; der kommende liegt noch außerhalb, nur von der Hoffnung geahnt. Dann kommt in Jesus der neue Aon in die Welt; der Kampf zwischen beiden Aonen entbrennt, und nur im Christus und seiner Gemeinde, nur im Glauben ist der Sieg schon da. Endlich wird dann der Sieg dem ganzen *κόσμος* spürbar durchgesetzt. Man könnte hier von einem neuen *κόσμος* reden, denn die Auferstehungswelt ist neue Schöpfung; aber der Zusammenhang dieser neuen Schöpfung mit der alten bleibt doch bei den Aposteln wie

bei den Propheten so stark, daß der im alten Aon in malam partem umgeschlagene Begriff im neuen nicht wieder neu verwendet wird, als wenn mit dem *κόσμος* nichts geschehen wäre. Die neue „Welt" ist anders, ist nicht mehr Welt.

1. Die gegenwärtige Weltzeit.

a) Zur Terminologie.

Wir haben die bestehende Welt in der Bewertung und praktischen Behandlung der Christenheit sowie in ihrem soziologischen Verhältnis zu dieser gesehen. Jetzt begegnet sie uns unter zeitlichem Gesichtspunkt wieder. Vor, ja schon in der Fülle der Zeiten, welche mit ihren notwendigen Erschütterungen hereinbricht, liegt die gegenwärtige Weltzeit.

Nicht immer war sie böse. In ihr schlummert als richtunggebende Entelechie noch der Urzustand der Welt, nicht zur Gegenwart gehörig, sondern auf Zukunft und Hoffnung wirkende Vergangenheit. Am Anfang und Ende der Weltgeschichte steht das Paradies. Der gegenwärtige böse Aon beginnt mit dem Sündenfall und wird von ihm beherrscht. Weil seine Herrschaft beides erfaßt, einen Zeitraum und eine Welt, so geraten beide Ausdrücke in teilweise Kongruenz: dieser Aon und diese Welt. Dabei scheint die Übersetzung von עוֹלָם und עָלַם aram. עָלְמָא d. h. einer begrenzten Zeit, in diesem Falle einer der beiden großen Weltzeiten, zunächst durch *αἰών* geschehen zu sein, so bei den Synoptikern, wo *κόσμος* in der Hauptsache neutral bleibt. Dann zieht der materielle und geistige Gehalt dieser Weltzeit das Wort *κόσμος* zur Erläuterung und Deckung des Begriffes עוֹלָם mit heran, und Paulus gebraucht beide Wörter in starker Überschneidung, besonders am Anfange des 1 Kor. Schließlich kommt es so, daß *αἰών* aus der Bezeichnung zweier Weltzeiten verdrängt wird in das Gebiet überzeitlicher Wertungen, besonders im Adjektiv *αἰώνιος*, und für die Bezeichnung der gegenwärtigen Weltzeit *ὁ κόσμος οὗτος* oder einfach *ὁ κόσμος* eintritt. So ist es bei Johannes; freilich tritt hier an die Stelle des Unter-

schiedes der Zeiten auch stärker der von oben und unten, Licht und Finsternis, und diese Horizontalgrenze überwiegt die Vertikalgrenze der *ἐσχάται ἡμέραι* und der Apokalypse. Abgesehen von diesen Typen neutestamentlicher Begriffsbildung ist allgemein zu sagen, daß die Bildersprache[1]) zur Betonung der zeitlichen Vertikalgrenze neigt, das begriffliche Denken zur horizontalen.

Der Plural *αἰῶνες* dient teils der Erweiterung des Denkens in Zeiträumen zum primitiven Begriff der Ewigkeit,[2]) besonders in den präpositionalen Formeln, teils läßt er weltgeschichtliche Perioden ahnen, die aber keinen Zweifel darüber lassen, daß die biblische Grundanschauung mit einem einmaligen Weltlauf von der Schöpfung bis zum Weltende rechnet und nicht mit den babylonisch-astrologischen oder stoischen Kreisläufen. Das ist im Grunde auch nicht die Anschauung von Joachim Jeremias, der sich sonst sehr auf geschichtsphilosophische Konstruktionen nach dem Schema der babylonischen Kreislauflehre eingelassen hat.[3]) — Alle diese Beobachtungen aus der terminologischen Taktik und ihren Entwicklungen haben wir im folgenden zu berücksichtigen.

b) Die Aonen im synoptischen Bericht.

In den Worten Jesu nach den Synoptikern haben wir die eschatologische Spannung also besonders in den *αἰών*-Stellen und in der Bildersprache zu suchen. Der *κόσμος* ist nur der ruhig darunter liegende Boden der Erde und ihrer Menschheit, auf welchem die Kämpfe der Aonen ausgefochten werden.[4]) Die Zweizahl der Aonen ist bezeugt Mt 12, 32, wonach es Vergebung in dieser und in der kommenden Weltzeit gibt. In Mt 13, 39 f. 49 sowie in den

[1]) Gemeint sind Aktionsbilder; das Verbum tendiert zur Entwicklung, das Substantiv des ruhenden Abstraktums und Konkretums zur Einstufung in Stockwerken.

[2]) Vgl. Sasse, *αἰών* B 1.

[3]) Jesus der Weltvollender, Gtsl. 1930, S. 8 ff.

[4]) Vgl. Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1930, S. 120 ff. Im ganzen 11, mit Mk 16, 15 12 Stellen. Zu den 2 Lk-Stellen s. o. S. 80.

allerletzten Worten des Evangeliums 28, 20 ist dann von dem Abschluß der gegenwärtigen Weltzeit im Gericht die Rede. Dieses besteht in der entscheidenden Trennung von Guten und Bösen; aber es gibt nach 12, 32 auch danach noch Vergebung, nur nicht für Geisteslästerung. In Mt 24 erläutert Jesus die Zeichen der consummatio saeculi V. 3: die letzten Katastrophen und die Wehen der Parusie. In Mt 13, 22 Mk 4, 19 redet *μέριμνα τοῦ αἰῶνος* ebenso deutlich von der vergehenden Weltzeit wie Mk 10, 30 Lk 18, 30 *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* von der zukünftigen: in ihr gibt es *ζωὴ αἰώνιος* für die, welche auf Erden um Gottes willen entbehrten. An der Formulierung dieser Gnome läßt sich beobachten, wie die Spannung zwischen *ζωὴ αἰώνιος* und *αἰὼν οὗτος* gemieden wird[1]); „dieser" *αἰών* ist kein *αἰών* wie jener andere, deshalb trägt er hier nur die allgemeine Bezeichnung der aktuellen Zeit: *καιρός*. Dieses Wort rückt höchstens zur Bezeichnung der großen Stunde der Heilsgeschichte auf Erden auf, Röm 3, 26 11, 5, einmal zur Markierung der Aonenwende, Hebr 9, 9 f. In Lk 20, 34 f. wird der Unterschied der beiden Aonen in der Ordnung der Geschlechter hervorgehoben. Schließlich enthält Lk 16, 8 den deutlichen Kontrast zwischen den Söhnen dieser Weltzeit und den Söhnen des Lichtes. Damit ist für den synoptischen Bericht der vergehende böse Aon und der kommende Aon der Vollendung im Munde Jesu genügend belegt.

Außerhalb des engeren Vokabulars läßt sich dieser Tatbestand noch viel reicher aufweisen. So in der Bußpredigt des Täufers und in der Reichsverkündigung Jesu Mk 1, 15, ferner in Jesu Kampf mit Satan und Dämonen. In der Herrschaft der Sünde und der Krankheit zeigt sich der alte Aon. Seine Jünger sendet Jesus unter eine widerstrebende „Menschheit",[2]) deren Gegenwirkungen in der 3. pers plur zahlreich beschrieben werden: schmähen, verfolgen, ver-

[1]) Vgl. auch Mk 3, 29 mit Mt 12, 32! *αἰώνιος* paßt nur zum kommenden *αἰών*.

[2]) *οἱ ἄνθρωποι*.

stoßen, Mt 5, 11 f. Lk 6, 22, hassen, überantworten, geißeln, Mt 10, 17 ff. Sie tun an den Schafen wie die Wölfe. Es gibt Krieg bis in die Familien hinein; auch sie werden „zweier Zeiten Schlachtgebiet". Das ist nicht nur der Kampf zwischen Gut und Böse, sondern auch zwischen Alt und Neu.[1]) Die Alten, *οἱ ἔξω*, verstehen die Gleichnisse nicht; sie wollen einiges, das sie von Jesus annehmen, mit ihrer alten Gesetzlichkeit in Verbindung bringen (Gleichnis vom Kleid und Schlauch); die ganze theologische Tradition gehört der alten Welt an, ja in gewissem Sinne auch Johannes der Täufer, welcher nur Herold der Gottesherrschaft ist, nicht eingeordnetes Glied. Er ist Freund des Bräutigams, stirbt aber vor der mitternächtlichen Stunde. Er kam, konnte aber die mit der Eliasverheißung an ihn geknüpfte *ἀποκατάστασις* nicht bringen, weil man mit ihm machte, was man wollte, Mk 9, 12 f. par. Altkirchliche Tradition hat ihn deshalb beim descensus ad inferos mitsamt den Propheten nicht vergessen.[2]) Böse und ehebrecherisch ist ein Geschlecht, welches die gegebenen Zeichen nicht versteht und andere verlangt, Mk 8, 11 ff. par, ungläubig und verkehrt ein Geschlecht, welches über einen Krankheitsgeist nicht siegen kann, Mk 9, 14 ff. par. Auch ein Petrus kann dem Satan dienen; die Jünger haben den breiten Menschheitsweg zum Verderben zu meiden. Eine große Probe für den Kampf der Zeiten ist Jesu Leidensgeschichte, wo die alte Weltmacht politisch siegt, aber moralisch und heilsgeschichtlich unterliegt. Hier zeigt sich ihr Zustand erschreckend deutlich, aber auch hier bildet sich nicht der terminus *κόσμος* für sie, der sein Prädikat und Urteil in sich selbst trüge. Gewiß ergibt sich in diesem Aon ein Überwiegen der Satansherrschaft in der Welt, aber diese bleibt der Boden und Kampfplatz zweier Aonen. Das gilt auch von der Stelle Mt 18, 7, die am ehesten anders zu zeugen scheint: „Wehe der Welt um der Ärgernisse willen!", die aber mit Zahn dahin auszulegen ist,

[1]) Nicht im Sinne von Generationen, sondern heilsgeschichtlich.

[2]) Klassisch festgehalten von A. Dürer 1510.

daß in dieser Welt sich sowohl die Gemeinde wie auch ihre Gegner auf Ärgernisse gefaßt machen müssen; der Unterschied ist der, daß die Gemeinde den Mut hat, sie zu bekämpfen. Auch Schlatter[1]) bezieht die Gemeinde in die Gefahrenzone der Ärgernisse ein. Gewiß ist die Gemeinde mit der prädizierten bösen Welt vermengt, es bleibt auch zu beachten, daß in Mt 18, 7 das zweimalige Wehe die Welt mit dem Ärgerniserreger in eine Linie setzt. Das alles genügt unserem Gefühl für die Terminologie bei Matthäus nicht, um das Wort *κόσμος* hier aus der Bedeutung eines Kampfplatzes ausnahmsweise in solche Aktivität zu erheben. Das *γάρ* gibt uns ein Recht, hinter dem ersten Wehe eine Klage und erst hinter dem zweiten Wehe eine Anklage zu sehen.

c) *κόσμος* und *αἰών* bei Paulus.

Bei Paulus nähern sich die beiden Begriffe *κόσμος* und *αἰών* einander, und wo das pron demonstr hinzutritt, erfüllen sie einander fast, der Zeitgeist die Welt und das Weltreich seine Zeit. Trotzdem bleibt der Unterschied, daß hinter *κόσμος* die ganze Wucht der Substanz (und ihrer Ordnung) steht, hinter *αἰών* eine große Epoche (mit ihrer Geistesrichtung). Dieses Gefühl eines Unterschiedes muß sich bewähren an Eph 2, 2: *περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*, wo wir weder in eine Personifikation von *αἰών* noch in die syr lect *κανόνα* zu flüchten brauchen, sondern paraphrasieren: „Ihr wandeltet auf euren Sündenwegen im Sinne einer nun vergehenden Epoche, welche von dem Reiche dieser Welt gezeitigt und beherrscht war" — der andere Aon wäre der des himmlischen ewigen Gottesreiches. Ist dem Apostel das Wort *κόσμος* auch in neutralem Gebrauch möglich, so führt *αἰών*, wo es irgendeine Grenze hat, sofort in die eschatologische Krisis hinein. In Eph 1, 21 ist das apokalyptische Schema der beiden Aonen bezeugt. Also ist der gegenwärtige Aon der unmaßgebliche 1 Kor 1, 20 2, 6 3, 18, unvorbildliche Röm 12, 2, böse Gal 1, 4, vom Satan

[1]) Matthäus S. 549.

beherrschte 2 Kor 4, 4. Dasselbe gilt von dem *νῦν αἰών* der Pastoralbriefe. Entsprechend wird von dem *κόσμος* ausdrücklich bezeugt, daß seine Maßstäbe vor Gott nicht gelten, 1 Kor 1—3, und sein ganzes *σχῆμα* verfallen muß 7, 31 ff., ja daß in ihm seit Adams Fall — dieser markiert offenbar den Anfang des bösen Aons — Sünde und Tod herrschen, Röm 5, 12 vgl. 3, 19. Der Geist dieser Welt ist dem der Gemeinde und damit dem des kommenden Reiches entgegengesetzt 1 Kor 11, 32 II 7, 10 Kol 2, 20; vgl. auch Hebr 11, 7. 38 2 Pt 2, 20.

d) *κόσμος* bei Johannes und Jakobus.

Noch unmittelbarer trifft dieses Urteil den Begriff *κόσμος* in den johanneischen Schriften und bei Jakobus. Hier fallen die beiden Aonen überhaupt fort und machen mehr der horizontalen Betrachtung Raum. Oben ist Gott mit seinen guten Gaben, Geist, Licht und ewigem Leben, unten die Welt in Unverstand, Nacht und Sünde. Das Wort *κόσμος* muß mit und ohne demonstrativum die Merkmale des *αἰὼν οὗτος* mittragen, ohne jedesmal erst damit prädiziert werden zu müssen; es wird schlechthin zum Begriff eines gottwidrigen Bereichs. Die Begriffe Weltschöpfung, universale Menschheit, Weltgeschichte, Weltmacht, Weltmission usw. fallen deshalb nicht fort, aber das Schwergewicht liegt auf dem verdorbenen Zustande dieser Welt. Sie liegt im Argen und widerstrebt dem Lichte, dem Worte, dem Sohne, der Wahrheit, den Jüngern. In ihr lebt die Begierde, die religiöse und irreligiöse Lüge, ja der Vater der Lüge als Beherrscher des ganzen Bereichs. Ebenso trennt Jakobus die Seinen von dem verwerflichen Weltwillen. Nicht daß nun bei beiden Zeugen eine rein ethisch-idealistische Spannung an die Stelle einer eschatologischen träte: die johanneische *κρίσις* ist freilich ein fortlaufendes Gewitter, eine dauernde Reinigung, wie noch zu zeigen ist, kennt aber doch Anfang und Ziel. Der gegenwärtige Zustand der Weltvergiftung schreit nach Gericht, Erlösung und Erneuerung. Die Auseinandersetzung zwischen Reich Gottes

und Satans Reich wird zum wichtigsten Gegenstand der Geschichtsanschauung. Mit Jesus bricht das Gottesreich herein, und wir treten damit in die Zeit der Krisis der alten und des Anbruchs der neuen Weltzeit ein.

In den drei behandelten terminologischen Typen ist es jedesmal klar, daß die Anschauung der gegenwärtigen Weltzeit nicht aus dieser selbst stammt, sondern im Korrelat zur Heilszeit steht. Diese hängt zusammen mit der Urzeit, ist aber nicht einfach aus ihr konstruiert, sondern selbst schon gekommen. Nicht als objektive Behauptung, auch nicht nur als brennend erhofftes Sehnsuchtsziel der Apokalyptik, sondern als das im Glauben gegenwärtige Heilsgeschehen ist der neue Aon im NT. bezeugt, und aus dieser Perspektive ergibt sich die im Sprachgebrauch mannigfaltige, in der Sache einige Aussage über die „gegenwärtige" Weltzeit.

2. Der Einbruch der neuen Weltzeit.

Wenn Jesus die apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit benutzt, so ist nur der eine große Unterschied, daß er die Erfüllung bringt. „Kehrt um, jetzt kommt das Himmelreich!" Damit sind die Tage des alten Aons gezählt. Joachim Jeremias[1]) weist uns an Dutzenden von Beispielen aus den Evangelien nach, daß „Jesus als Welterneuerer" kommt. Er hat das Zeichen des kommenden Aons, den Geist, und distanziert sich von einem Zeichen der alten Zeit, dem Fasten. Er ist der Bräutigam, hat das Kleid des neuen *κόσμος* und schafft den Wein der Heilszeit. Er ist der Hirt, Arzt, Baumeister, König, Hohepriester, Richter, Bauer, Winzer, Fischer, Lehrer, Gottesbote, Hausherr — — lauter Motivberufe für den Weltvollender. Er besteigt den Thron durch den geweissagten Einzug in die Königsstadt und führt sofort die dazugehörige Tempelreinigung durch. Er ist Lebenswasser und Lebensbrot. Er ist der neue Mensch, der Menschensohn ohnegleichen, die Erneuerung und Überbietung Adams. Er bindet den Satan und zerstört dessen

[1]) A. a. O. S. 12 ff.

Reich. Er ist aber noch nicht sichtbar; vorläufig ist seine Gemeinde der Verschlußstein der Unterwelt und die Pforte zur Gottesherrschaft. Seinen Jüngern gilt schon die absolute sittliche Forderung der neuen Welt, Gottes Paradiesordnung, die höher ist als das Gesetz Moses.[1])

Mit diesen synoptischen Beobachtungen stimmt wesentlich überein, was wir in den schon erwähnten *αἰών*-Stellen derselben Evangelien beobachten können. Zwar wird in ihnen von den beiden Aonen noch geredet im Schema der Zeitgenossen, welche den kommenden noch erwarten — er wird ja auch in gewissem Sinne noch erwartet, im ganzen NT. —, aber dieses „Kommen" ist nun nicht mehr unsichtbare Zukunft, sondern in Jesus gegenwärtige, freilich noch unverherrlichte Gestalt. Somit bedeutet das Wort von den beiden Aonen im Munde Jesu und im Herzen seiner Jünger eine ganz andere Nähe des Gottesreiches als bei den Zeittheologen. Mit allen Messiasgläubigen schauen die Jünger Jesu von Nazareth auf ein kommendes Ereignis, die „Wiederaufrichtung des Reiches" Act 1, 6, aber nur sie wissen dessen Nähe und dessen Träger. Ihr ganzes Hoffnungsbild ist in seine Hand gegeben; sie erleben den neuen Aon in ihm. Petrus spricht es aus, daß sie den Christus gefunden haben.[2]) Jesus fügt hinzu, daß damit die Gemeinde, die Gottesherrschaft gekommen ist, ohne Grenzen in Himmel, Hades und Erde. Die *ἀποκατάστασις* des Elias ist schon vorüber. Dieser hat leiden müssen, und so muß auch Jesus leiden. Das ist sein Weg zur Herrlichkeit. Einige werden ihn vor ihrem Tode noch kommen sehen in seiner Herrschaft. Schon jetzt zeigt er sich drei Jüngern in verklärter Gestalt, Mose und Elia überstrahlend und überdauernd. Dann zeigt er seine Herrlichkeit in Auferstehung, 40 Tagen und Himmelfahrt, schließlich in besonderen Offenbarungen vor Damaskus, auf Patmos usw.

[1]) G. Kittel weist in „Religionsgesch. und Urchristentum" S. 102 ff. nach, daß man erst im neuen Aon Gott auch schauen statt wie bisher nur hören darf, vgl. Mt 5, 8 und die Offenbarung des Johannes *ἐν πνεύματι*, Apk 1, 10.

[2]) Mt 16, 13 ff.

Aber das alles löst noch nicht sein Wort ein vom vollen Einbruch des Reiches in dieser Generation, Mk 9, 1 13, 30 parr. Auch die Zeitangabe dessen, der mehr ist als ein Prophet, unterliegt dem Gesetz der prophetischen Perspektive; daran ändern alle Harmonisierungsversuche schwerlich etwas. Schon Lukas hat die synoptische Apokalypse mit der Hand des „Historikers" bearbeitet. Er setzt die ersten kosmischen Störungen hinter die ersten Verfolgungen, 21, 12. Er berichtet die Weissagung von den Bedrängnissen in Judäa schon im Spiegel eingetroffenen Erlebens, 21, 20 ff.: die Stadt wird eingeschlossen, das Gebet zur Bewahrung vor winterlicher Flucht ist schon fortgefallen, aus der größten *θλῖψις* der Weltgeschichte wird dem Historiker eine *μεγάλη ἀνάγκη*, aus der Abkürzung der Qual ihre Befristung bis zu den *καιροὶ ἐθνῶν*.[1]) Die kosmischen Erscheinungen werden ihres Phantastischen entkleidet, 21, 25 f., der Trompetenstoß der Engel zur Sammlung der Erwählten, Mt 24, 31, und das Wort von dem unbekannten Termin, Mt 24, 36, fallen fort. Obwohl Lukas so gewissermaßen „den Wechsel prolongiert",[2]) bleibt sein Stand „zwischen den Zeiten" grundsätzlich derselbe: nach den „Zeiten der Heiden" kommen die kosmischen Katastrophen, und es naht die *ἀπολύτρωσις*, V. 28, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, V. 31, beides in streng eschatologischem Sinne, und das wird Jesu Generation noch erleben, V. 32. Die Gestalt des Historikers Lukas bleibt im festen Rahmen urchristlicher Enderwartung und gewinnt dadurch als Zeuge für die eschatologische Spannung des Christenstandes eine besondere Bedeutung. Der historische Blick, mit welchem er die Weltmission seines Lehrers schildert, ist dessen Endperspektive dienstbar: die Vollendung der Weltmission *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*, Act 1, 6, bringt den Anfang der Weltvollendung *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν*. Jesu Geburt, Himmelfahrt und Wiederkunft sind die Grenz- und Stützpfeiler

[1]) Vgl. Paulus Röm 11. [2]) So Wellhausen.

seiner Geschichtsbetrachtung, und hinter dem letzten siegreichen ἀκωλύτως der Act liegt die Erwartung des wiederkommenden Herrn, der das vollendete Werk seiner Knechte besieht. So trägt deren Werk eschatologischen Charakter und geschieht in zwei Welten.

Auch bei dem Lehrer des Lukas finden wir die Doppelaussage über den heilsgeschichtlichen Standort der Gemeinde. Wir sahen oben, wie Paulus mit seinen Gemeinden in der gegenwärtigen Welt steht, nicht nur in sie eingekapselt, sondern auch von ihr durchdrungen, so daß der fortwährende Kampf gegen ihre Haltung in der Gemeinde geführt werden muß. Die Schlußbitte des Herrengebets wiederholt sich in Gal 1, 4: „. . . daß er uns herausreiße aus dem gegenwärtigen bösen Aon." Dafür hat sich der Herr hingegeben; dieses Ziel ist also in Erfüllung begriffen. Das Kreuz steht zwischen Paulus und dieser Welt, Gal 6, 14, die Auferstehung versetzte ihn in eine neue, Eph 2, 6. Der Abschnitt Eph 2, 1 ff. legt das ganze Verhältnis klar. Der bewußte Wandel gemäß dem Aon dieser Welt gehört für Christen der Vergangenheit an. Da tat man den Willen des Fleisches und damit des Weltherrn und war dem Zorne Gottes verfallen. Aus diesem Tode hat Gottes Liebe sie mit dem Christus lebendig gemacht und „versetzt in die himmlischen Regionen oder Geister[1]) in Christus Jesus, um in den folgenden Aonen den übergroßen Reichtum seiner Gnade zu zeigen . . ." Deutlich überschneiden sich hier die beiden Aonen in der Zeit und führen im Leben des Christen zu einem Wendepunkt, der wiederum getragen und gewirkt ist von einem ewigen Ratschluß göttlichen Erbarmens, welcher (auf die Zeitlinie projiziert) natürlich weit zurückreicht. Der neue Aon (oder gegliedert: die kommenden Aonen) ist der wiederkommende Zustand der Gottesherrschaft, in welchen die Zeitlinie der Erwählten einläuft. Sie lief seit Adams Fall durch den dunklen Tunnel eines Reiches von unten und sticht mit

[1]) Mit beiden ist in den meisten Paulusstellen zu rechnen, gegen Preuschen-Bauer.

diesem Wendepunkte der Linie wieder hinaus in das himmlische Licht der Ewigkeit, die sich immer über der schweren Masse wölbte, nun aber der neue Aon der Geschichte ist. Individuell gefaßt ergibt das eine Mehrzahl von Durchbrüchen zum Licht (Bekehrungen, Wiedergeburten); für die Gemeinde aller Zeiten als Ganzes gedacht ist der Durchbruch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, in welche die ganze Gemeinde ja mystisch eingeschlossen ist. — Die sog. individuelle Eschatologie im Sinne des Christenstandes nach dem Tode ist dabei nicht von großer Bedeutung, Röm 14, 8. Immerhin behält die Frage eine gewisse Spannung, ob die Wiederkunft des Christus vor oder nach dem Tod der Gemeindeglieder fallen wird, 1 Thess 4, 13 ff. Nicht über deren Zugehörigkeit zum neuen Aon ist damit etwas ausgesagt, wohl aber über die Ordnung des Anmarsches bei dessen endgültiger Durchsetzung.

Warum aber kommt der Christus überhaupt zweimal statt einmal?[1]) Oberster durchschlagender Grund ist einfach Gottes Wille, der es allen Vermutungen zuwider so gefügt hat und dadurch die Erwartungen der Seinen oft fast unerträglich spannte. Nachtastendes Verstehen faßt dann den Sinn, daß die Jünger mit ihrem Meister gründlich leiden müssen, weil dieser Aon nicht mit einem Schlage, sondern gewissermaßen organisch überwunden werden soll. Erst werden Israel und die Welt durchsalzen und durchleuchtet mit der Mission des kommenden Reiches. Diese letzte Chance ist der neue Aon dem alten sozusagen noch schuldig, ehe er ihn ausgereift kassiert. Daher die Spannung, daß diese Welt mit aller Kraft missioniert wird und doch innerlich schon aufgegeben ist, daß sie ethisch abgewehrt wird und doch noch Fortsetzung der guten Schöpfungen Gottes ist. So lebt die Gemeinde im Übergangsstadium zweier Aonen und sehnt sich nach der Offenbarung ihres endgültigen Seins.

[1]) Diese Frage, welche das NT. in beredtem Schweigen nicht stellt, darf man in Anmerkung zu neutestamentlichen Gedanken einmal mithören. Es fehlt nicht an Antwort, wenn auch nicht ad hoc gegeben.

Sie hat den alten Menschen abgelegt und abzulegen, den neuen Menschen angezogen und anzuziehen, sie hat den Geist und bittet um den Geist. Sie ist Licht im Herrn und muß sich doch dessen praktisch immer neu bewußt werden, Eph 5, 8. Kurz: sie soll sein, was sie ist.

Wie stellt sich Paulus die Ausreifung des gegenwärtigen Aons zum Gericht vor? Darauf antwortet 2 Thess. Er zieht aus der bedrängten Lage der Gemeinde den Schluß, daß sie in dem kommenden harten Gericht über die Ungläubigen der Gottesherrschaft würdig sein wird, 1, 4 ff. Freilich soll sie in der Hoffnung nicht zu eilig sein. Die umlaufende Parole vom unmittelbaren Bevorstehen des Herrentages ist falsch. Erst kommt der „Abfall" und der Antichrist. Die beste Erläuterung zu ἀποστασία 2 Thess 2, 3 gibt wohl Mt 24, 11 ff.: „Viele falsche Propheten werden aufstehen und viele verwirren, und durch Überhandnehmen der Gesetzlosigkeit wird die Liebe in vielen erkalten; wer aber bis zum Ende aushält, der wird gerettet werden." In der allgemeinen Sittenverderbnis der Endzeit behauptet sich die Gemeinde. Mit dem „Abfall" kommt die kulminierende Offenbarung der Gesetzlosigkeit in einer Person, im Antichrist, der mit Gegenansprüchen auf Göttlichkeit auftritt; in ihm stellt die gegenwärtige Weltzeit ihren irdischen Führer heraus, mit Satans Macht und Künsten ausgerüstet. Aber all das ist noch nicht da, schlummert noch in den Tiefen zurückgehaltener Dämonen. Wahrscheinlich ist's der römische Staat, der sie nach dem Urteil des Paulus zurückhält, nach damaliger Deutung wohl das vierte Reich der Danielischen Weissagung, das erst noch untergehen muß. Mit παράκλησις αἰωνία [1]) und guter Hoffnung sieht die Gemeinde allem entgegen, 2, 16. Sie weiß, daß die Gestalt der Welt im Vergehen begriffen ist und Gottes Reich im Kommen, ein kosmisches Ereignis.

[1]) v. Dobschütz: „in Ewigkeit gültig und dauernd", vielleicht aber näher dem Gebrauch des Hebr, wo αἰώνιος in die Situation des neuen αἰών einführt und doch „ewig" heißt.

Wieso Alb. Schweitzer [1]) die paulinische Eschatologie noch durch seine Mystik meint ergänzen zu müssen, welche die Urgemeinde nicht gehabt hätte, ist uns nicht zwingend klar. Der Fehler scheint die Verkennung der Spannung zwischen Dasein und Zukunft des Reiches zu sein. Jesus selbst soll nach der Wiederkehr der 70 überrascht gewesen sein über das Ausbleiben der letzten Drangsale und daraufhin durch sein Ende sofort das Gottesreich endgültig heraufgeführt haben. Seine Jünger aber hätten es noch irrtümlich fernerhin erwartet. Wer mit dem evangelium quadraginta dierum rechnet, wird den vollen Einklang der apostolischen Eschatologie mit dem Himmelfahrtsgleichnis von dem Königssohn im Ausland finden. Die Jünger rechnen nicht nur mit der Vergebung des Entrückten, sondern auch mit seiner Gegenwart und Geisteswirkung. Damit ragt seit Jesu entscheidender Tat der andere Aon wirksam in diesen hinein, und zwar ist der Treffpunkt des Lichts auf die Finsternis die Gemeinde. In den Herzen der Gläubigen ist es lebendig; da lebt der Glaube, der Geist, der Christus. Damit ist eine „eschatologische Mystik" bei allen Jüngern gegeben, und Paulus braucht weder eine Gnosis noch eine Mystik hinzuzufügen. Auch Schweitzers Spekulation über die Zugehörigkeit des Gesetzes zu einem Gott und Menschen trennenden Engelbereich ist eine unnötige Zerreißung heilsgeschichtlicher Zusammenhänge. Paulus hat das Gesetz nicht nur für einen Propädeuten, sondern im Sinne der Bergpredigt auch für Gottes bleibenden Willen gehalten. Mit dem Meister und all seinen Jüngern steht Paulus in der weder gnostischen noch bloß mystischen, sondern heilsgeschichtlichen, kosmologischen sowie recht verstanden mystischen eschatologischen Spannung des begonnenen und sich vollendenden „Kommens seines Reiches".

Beim Übergang zu Johannes knüpfen wir noch einmal an die synoptisch überlieferten Aussagen Jesu über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Teufelaustreibungen an, Mt 12, 28

[1]) „Die Mystik des Apostels Paulus" Tbg. 1930.

Lk 11, 20: „Wenn ich ... Dämonen austreibe, dann ist ja die Herrschaft Gottes zu euch gekommen", danach in allen drei Evangelien das Wort vom Einbruch in das Haus des Starken, worunter wohl die Welt und ihr Fürst zu verstehen ist. Nach der Wiederkunft der 70 erklärt Jesus Lk 10, 18: „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen." Ganz ähnlich spiegeln sich Jesu Worte im johanneischen Bericht. Als die Griechen ihn suchen, steht er erschüttert unter dem Eindruck der heilsgeschichtlichen Stunde. Jetzt ist seine Verklärung nah, und mit der Zustimmung des Vaters geht er den Weg zu Kreuz und Krone. Von diesem Zeitpunkt sagt er: „Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden" 12, 31. Das Gericht Jesu bei Johannes ist ja indirekt gedacht. Jesus kommt nicht zu richten, sondern zu retten, und doch vollzieht die Finsternis durch Ablehnung des Lichtes an ihm ihr Gericht 3, 17 ff. Die Glaubenden sind dem Gericht eo ipso entnommen 5, 24. Jetzt erreicht das Gericht seinen Höhepunkt: der שַׂר הָעוֹלָם [1]) wird aus seinem Herrschaftsbereich ausgestoßen werden,[2]) aus dem κόσμος [3]) oder aus dem Gerichtssaal,[4]) nach Apk 12 aus dem Himmel, s. o. Lk 10, 18. Jedenfalls ist der positive Sinn von 12, 31 in Zusammenhang mit 3, 17 ff. der, daß Jesus jetzt den starken Zugang zur ganzen Welt bekommt. Als Richter und Retter besiegt er leidend den Weltherrscher und Verkläger. Dieser will Jesus angreifen und kann ihn nicht richten 14, 30. Darin empfängt er sein Gericht, und wenn Jesus nach seinem Fortgange den Parakleten sendet, kann dieser schon das vollzogene Gericht verkündigen 16, 8—11. Durch seinen Tod am Kreuze wirkt Jesus also in die obere Welt hinein und erschüttert die Macht Satans, vgl. Kol 2, 15. Sein letztes Wort bei Johannes ist τετέλεσται 19, 30.

[1]) Bei den Rabbinen der Herrscher der Heiden, bei Johannes besonders stark in Israel wirksam; so richtig Zahn z. St. Anmkg. 43.

[2]) ἔξω, nicht κάτω wie Chrys und Cod It.

[3]) Holtzmann.

[4]) Zahn, Schlatter.

Nun fragen wir noch einmal angesichts der Ausführungen von Pfleiderer, Holtzmann und Bultmann [1]): ist der Christus für Johannes nun endgültig und ganz da? Ist die Eschatologie nun erledigt? Ist die Spannung gelöst? So redet der johanneische Christus nicht. Wir sehen uns, gerade von der Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit herkommend, nicht genötigt, ἀνάστασις, ἐσχάται ἡμέραι usw. „akosmisch" zu deuten. Es geht auch nicht die heilsgeschichtliche Zeitlinie so einfach verloren, als wenn alle Ewigkeit nun schon in der Zeit wäre und vor uns die endlose Horizontale läge. Gewiß fehlen bei Johannes beachtlicherweise die beiden Aonen, und doch treibt der Weltlauf deren Überschneidungspunkt zu. Die Heilsgeschichte geht weiter. Die Abschiedsreden sind auf Weiterführung des Kampfes eingestellt. Nach dem Gericht über den Satan ist es Aufgabe des Geistes, die Welt zu überführen 16, 8 ff. Nach Jesu Sieg sollen die Jünger in Drangsalen mutig sein 16, 33. Das Hohepriesterliche Gebet

[1]) O. Pfleiderer 1887: Die Abschiedsreden „schillern in absichtlicher Unbestimmtheit zwischen dem persönlichen Kommen und Sichsehenlassen des Auferstandenen und seinem unsichtbaren Kommen in der bleibenden und innerlichen Gegenwart des Geistes", nämlich in der Kirche. Zitiert bei H. J. Holtzmann 1891 im Handkommentar IV S. 177, wo dieser in einem Exkurse sagt, daß „mit demselben in die Zukunft weisenden ἔρχομαι 14, 18 auch schon das in des Evangelisten Vergangenheit liegende Osterereignis gemeint sein kann". Die Doppelsinnigkeit der Zukunftsreden ist für Holtzmann Interpretation eines über die Jüngerschaft hinaus fortgeschrittenen religiösen Bewußtseins. Bultmann, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, Zw. d. Z. 1928 S. 4—22, verwirft jedes dramatisch-eschatologische wie auch jedes mystische und idealistische Verständnis von Welt, Tod und Leben. Der Prolog spricht nicht die Schöpfung eines dann Vorhandenen, sondern eine Qualifizierung aus. Mißdeutung der Geschöpflichkeit, Selbständigkeit und Selbstsicherung gegenüber Gott ist die Sünde, ist „Welt". Diese ist in dem einmaligen perfectum praesens der Fleischwerdung und in dem jeweiligen Angesprochenwerden durch den Parakleten im Glauben besiegt. Im eschatologischen Jetzt hat der Angesprochene Zukunft; kosmische Katastrophen sind bedeutungslos (S. 14), eine 2. Parusie ist Unsinn und geht auf einen Redaktor zurück (S. 5). Demgegenüber kann auf Haben und Warten bei Paulus als Analogie zu unserem Verständnis des Johannes hingewiesen werden.

17 trägt weltmissionarischen Charakter. Wir haben gewiß immer wieder zu beobachten, daß Johannes weniger Interesse an vertikalen Zeitgrenzen als an der Horizontalen zwischen Zeit und Ewigkeit hat, und deshalb kann er den Sieg des *λόγος*, welcher ja schon im Anfang mächtig war, in alle Zeiten verlegen.[1]) Aber man überhöre nicht seine Wendung vom ontologischen Denken zum „genetischen": *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο!* Hinter seiner Jesusgestalt stehen die Geheimnisse der göttlichen Ewigkeit und dringen Rätsel aufgebend in die Sprache seiner Worte ein. Die Erzählungen bekommen etwas Typisierendes in dem Gesamtrahmen der Logoswirklichkeit, und doch ist hier Geschichte erzählt, die Geschichte eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis, der mit dem Siege Jesu am Kreuze nicht zu Ende ist. Die Welt ist durchs Wort geworden 1, 3 17, 24, so ist auch ihre Heimsuchung und ihr Vergehen demselben Wort unterstellt.

Dazu stimmen die übrigen Schriften des Apostels. Der 1. Johannes-Brief redet von ewigen, unabänderlichen Wahrheiten: Gott ist Licht und Liebe, und was aus seinem Samen stammt, ist der Welt überlegen. Dieses ewige Leben, das von Anfang war, ist jetzt in der Geschichte vor den Sinnen der Apostel offenbart und wirkt in ihr weiter. Deshalb kann als perfectum ausgesprochen werden: „Ihr habt den Vater erkannt und den Bösen besiegt" 2, 13 ff., aber sofort danach gefordert werden: „Habt die Welt nicht lieb!" Diese ist besiegt und wird besiegt — sie „ist im Vergehen" mit ihrer Begierde, und wer Gottes Willen tut, war und ist und bleibt in jenem ewigen Leben, das über diese „Welt", die mit all ihrer Wucht und Wichtigkeit schließlich nur Episode war, siegreich hinwegstürmt. Schon steht sie im letzten Stadium; das wird auch hier an ihrer starken letzten Energie erkannt. Der Antichrist und seine Antichristen durchziehen

[1]) Gerade das macht uns vorsichtig im Ablesen seiner Eschatologie. Man beachte besonders die Formel: „es kommt die Zeit und ist schon da", 4, 23 5, 25 16, 32. Unter sie fällt auch der Doppelausgang zu Gericht und ewigem Leben mitsamt der beiden vorausgehenden Auferstehung 5, 24 ff.

sie, bis hinein in die Gemeinde. Antichristlich ist die Leugnung der geschichtlichen Offenbarung des ewigen Lebens, des kosmischen Sieges des Lichts. Dieser geschehene und geschehende Sieg ist schon bewußt im Kreise der Glaubenden. Sie wissen, daß „der Sohn Gottes kommt", und haben damit den Durchblick in die siegreiche Ewigkeit.

Die Apokalypse zeigt die kleinasiatischen Gemeinden in gleicher eschatologischer Lage. In einer Welt heidnischer und sektiererischer Verirrungen und Feindschaften kämpfen sie sich durch zum Siege. Die Kampfgrenze zieht sich auch wieder durch die Gemeinden hindurch, wie neben den Sekten und abseitigen Gruppen besonders das stets wiederkehrende generische Partizip *ὁ νικῶν* zeigt. Der Sieger steht am Schluß aller Sendschreiben immer wieder unter den Segnungen des ewigen Herrn. Die Hoffnung der Gemeinde weiß die Geschichte umfaßt von Ewigkeit. „Ihr Licht wird hell, ihr Stern geht auf." Jesus ist der Morgenstern, dessen Leuchten die ausgehende Nacht und den anbrechenden Morgen miteinander verbindet. Dadurch kommen Himmel und Erde, Gottesreich und Welt in unaussagbare letzte Spannungen. In massenhaft gedrängten Bildern stürmt die Geschichte dem Ende zu und fängt sich doch immer wieder in retardierenden Momenten; der ganze Stil der Apk ist ein „festina lente". Hier offenbart sich die eschatologische Spannung der Weltgeschichte im Visionären und Malerischen. Das Wort *κόσμος* freilich bleibt der Spannung entrückt, z. B. 13, 8; überhaupt läßt der Stil des Buches keinen Raum zur Formung, höchstens einmal zur Zitierung „spekulativer" Begriffe.[1]) Aber direkt daneben breitet sich im Text in apokalyptischen Bildern das zur gottfeindlichen Organisation und antichristlichen Religion gewordene Weltwesen aus (im Bilde des Tieres).[2]) Das ist die besonders wirksame Form, in welcher Apk die Spannung zwischen dem Gegensatz „Gott und Welt" und dem totalen Anspruch

[1]) „Sein Name ist *λόγος*" 19, 13.

[2]) 15, 2 nicht *νικῶντες ἐκ τοῦ κόσμου*, sondern *ἐκ τοῦ θηρίου*.

des Schöpfers auf die Welt zum Ausdruck bringt. Dualistisches Mißverständnis ist ausgeschlossen. Noch ist Rom „die Gewalthaberin über die Könige der Erde" 17, 18, aber in Ewigkeit bleibt das Lamm „Herr der Herren und König der Könige" 17, 14. Schöpfungsbasis der „neuen Erde" ist irgendwie [1]) die alte, auf welche das himmlische Jerusalem herabfährt; durch diese Ausdrucksweise werden offenbar die beiden Aonen benannt. Der Satan hat jedenfalls in keiner Welt mehr Gewalt. Nach 12, 9 verlor er die Freiheit, als Ankläger zu wirken, durch den Sturz vom Himmel auf die Erde, nach 20, 1—3 verliert er die Verführungsgewalt über die Völker, indem er in den Abgrund verschlossen wird, nach 20, 10 wird er endgültig zur ewigen Qual verdammt. Als die Fülle der Gesichter vorübergerauscht ist, 22, 6, und das Bild der noch in zwei Gruppen kämpfenden Menschheit wieder erscheint, bleibt die Spannung auf das nahe Ende zurück, und durch die ganze Christenheit hindurch pflanzt sich die alte Bitte fort um das Kommen des Königs 22, 20. Noch trägt die Welt den anderen, der in diesem Aon ihr Herr ist.

Auch im Jakobusbrief, der auf den ersten Blick als eine wohl leidenschaftliche, aber auf weite Sicht berechnete erdenfeste Ethik angesehen werden könnte, ist für das Weltgefühl doch eine eschatologische Kampfstimmung grundlegend. Sammelwort für den Gegenwerber Gottes um die Menschenseele ist *κόσμος*, und *ἐπιθυμία* liegt so nahe dabei wie bei Johannes. Wer in der Welt als Bettler gilt, ist in dem verheißenen Königreich Erbe 2, 5. Hier gilt es Freundschaft oder Feindschaft 4, 2. Die Sammler irdischer Schätze finden sich mit ihrer lächerlichen Geschäftigkeit auf der ernsten Folie der letzten Tage wieder 5, 3. Wer die Nähe der Parusie begriffen hat, erträgt die letzten Leiden mit der Langmut des auf die wachsende Saat wartenden Bauern und der duldenden und wartenden Propheten, 5, 7 ff. vgl. Phil 4, 5. Der Same ist schon in der Erde. Mit verhaltener Spannkraft sieht der Glaube den neuen Aon kommen und freut sich an dem wachsenden Druck, 1, 2 vgl. 2 Thess 1, 4 f.

[1]) Vgl. den irdischen und den himmlischen Leib.

Der Hebräerbrief wendet auf Jesus energisch die Hoffnungsverheißungen des Alten Bundes an: wie die Christengemeinde der Fremdlinge auf den Ruhepunkt nach dem Wüstenzuge wartet, so der zur Rechten Gottes erhöhte Sohn, der das All trägt mit seinem mächtigen Wort,[1]) auf den Sturz seiner Feinde zu seinen Füßen.[2]) Ihm untersteht die künftige Welt, auch die Engel 2, 5. 8, nachdem er durch Leiden vollendet ist. Die Glaubenden spüren schon die himmlische Gabe, den heiligen Geist, die Kräfte der kommenden Welt, 6, 4 f. Sie haben den Anker der Hoffnung ausgeworfen ins Allerheiligste 6, 18 ff. 10, 23. Das Ende der Weltzeiten führt Jesus herbei 1. durch sein Opfer, welches den Alten Bund erledigt, 2. durch seine Wiederkunft zu Gericht und Errettung; auf dies letztere warten sie, 9, 26 ff.[3]) Der Tag naht, 10, 25, und er kommt bald, 10, 37. Was Gott erschaffen hat, das kann er auch erschüttern, 12, 26 f. Christen suchen die kommende Stadt, 13, 14.

Auch 1 Petr will stärken im *πειρασμός*. Die auserwählten Fremdlinge warten auf ein sicheres himmlisches Erbe, auf das in den letzten Zeiten offenbar werdende Heil. Man kann dieses durch Jesu Leiden erworbene Heil der letzten Tage 1, 5. 20 als gegenwärtig und als kommend aus dem Text lesen: auf jeden Fall ist nach der Drangsal noch neue Herrlichkeit zu erwarten, 5, 1. 4. 10. Noch zieht der Widersacher wie ein Raubtier umher und bedrängt die Bruderschaft in der Welt, 5, 8, aber gerade am verschärften Druck spürt sie das nahende Ende aller Dinge, 4, 7. Solcher Druck ist ihr nicht fremd 4, 12, sondern vertraut; er verbindet mit dem Herrn und seiner kommenden Herrlichkeit, 4, 13. Diese Leidensgemeinschaft erscheint wie bei Paulus fast als integrierender Bestandteil heilsgeschichtlicher Vollendung — auch

[1]) 1, 2 f. 11, 3 vgl. 13, 8 (*αἰῶνες* = עוֹלָמִים).

[2]) 1, 3. 8. 13 10, 12.

[3]) Das Wort *συντέλεια τῶν αἰώνων* wendet Vf. also schon auf die Gegenwart an, wodurch die Spannung seiner Lage besonders stark zum Ausdruck kommt.

eine Antwort auf die Frage, warum der Christus zweimal und nicht nur einmal zur Welt kommt.

Der sich mit der Autorität des Petrus deckende zweite Brief wendet sich gegen Gnostiker, die über das Ausbleiben der Parusie spotten. Der Gegensatz zwischen dieser und jener Welt und der spezifisch kämpferische Sinn des Wortes κόσμος wird wieder stärker hervorgehoben. Die Verwendung der allgemein verbreiteten Lehre vom Weltbrand[1]) wirkt schon wie eine philosophische argumentatio ad hominem in apologetischen Nöten. Danach folgt die verheißene neue Welt, 3, 13. Die ἡμέρα αἰῶνος am Schluß des Briefes ist entweder die Ewigkeit selbst oder der Tag des Herrn 3, 10, mit dem sie beginnt. Das Wort Jesu von seiner Wiederkunft wird also, wenn auch mit Mühe, festgehalten.

3. Die Vollendung.

Das Bild der Weltvollendung spiegelt sich im Urbilde des Weltanfanges. Zwischen dem Urparadiese und dem Endparadiese liegt „der Aon dieser Welt" vom Urfall bis zur ἀποκατάστασις. Der letztere Begriff ist zu deuten. Bei dem einzigen Vorkommen dieses Kompositums in substantivischer Form, Act 3, 21, muß zunächst beachtet werden, daß der folgende Relativsatz mit ὅν und nicht mit ἧς beginnt. Objekt der restitutio sind nicht einfach τὰ πάντα, sondern die prophetischen Verheißungen. Deren Inhalt ist im Zusammenhange des Berichts die mit dem Pfingsttage in nahe Erfüllung gerückte Ankunft des Gottessohnes zu seinem hörenden und gehorchenden Volke, und zwar hängt diese Verheißung noch stark an Israel. Natürlich vollzieht sich dann darin sofort die universale Weltvollendung, wie sie im folgenden zu beschreiben ist. Zu der von den Dogmatikern oft erörterten ἀποκατάστασις im origenistischen Sinne einer redemptio ex inferno usw. sagt dieses Wort in diesem Zu-

[1]) Vgl. 1 Kor 3, 13. 15 τὸ πῦρ. Eine Weltbrandlehre gab es bei den Stoikern und in der synogogalen Apokalyptik, vgl. Schlatter, Theologie der Apostel 1922, S. 483.

sammenhange nichts, ebensowenig das Verbum ἀποκαθιστάνειν, wo es im heilsgeschichtlichen Sinne gebraucht wird: Johannes der Täufer ist der Elias, welcher Israel durch die Bußbewegung wieder zur Besinnung zurückbringt, Mt 17, 11 Mk 9, 12 vgl. Lk 1, 17, und in der Jüngerfrage Act 1, 6 ist von der Wiederherstellung des Gottesstaates Israel die Rede.

Direkt von einer restitutio mundi reden Luther und viele neuere Exegeten[1]) im Anschluß an Röm 8, 19 ff. Danach leidet die ganze Schöpfung mit den noch nicht völlig erlösten Gotteskindern, und beide gehen hoffend der Endoffenbarung entgegen. Die Anmeldung ernster Gegengründe gegen diese Deutung von κτίσις wird wohl nie unterbleiben,[2]) aber stets werden diese Sätze an die Römer auch anregen zur Beobachtung anderer Andeutungen, welche das NT. über die Kontinuität der gegenwärtigen Welt mit der kommenden macht. Luther[3]) denkt in diesem Zusammenhange an 2 Pt 3, wo mit der Lehre vom Weltbrande die Hoffnung von Jes 65, 17 66, 22 auf den neuen Himmel und die neue Erde erneuert wird. Sie war dort beschrieben als eine neue Kulturwelt ohne Leid und Streit mit einem neuen Gottesvolk, das sich um das neu geschaffene Jerusalem sammelt. Hier knüpft auch Apk 21 an: ein neuer Himmel und eine neue Erde ohne das ungastliche[4]) Meer treten an die Stelle der alten Schöpfung, und das heilige Jerusalem steigt aus dem Himmel herab. Also die ewige Gemeinde, in welcher der neue Aon begann, wird in eine neue Schöpfung eingesetzt. Damit ist alles neu, die ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως erfüllt. Eine auf der Basis von 2000 km quadratisch abgegrenzte Stadt hat für eine neue Menschheit nach den Vorstellungen des Sehers Platz, und außerhalb ihrer gibt es nur den Feuersee des zweiten Todes. Hat es nach diesen

[1]) Z. B. Holtzmann, B. Weiß, Zahn.

[2]) S. o. Schlatter, vgl. dag. z. St. K. Barth und die Luther- und Nietzsche-Zitate der 2. Aufl. des „Römerbrief" 1922.

[3]) Vgl. Althaus, Die letzten Dinge[4] 1933, S. 338.

[4]) Das Bild vom Bewohnen der neuen Welt spielt eine große Rolle, Joh 14, 2 f. Lk 16, 9, vgl. auch unten Paulus.

neutestamentlichen Aussagen einen Sinn, neben dem kommenden Aon auch von einem kommenden Kosmos zu reden? Die Bildhaftigkeit aller Hoffnungsaussagen und die völlige Andersartigkeit des neuen Aon, ja seines Begriffenwerdens darf nicht vergessen werden. Ist nicht „alter und neuer Aon" auch eine inkommensurable Zusammenstellung? Liegt nicht darin auch die Spannung, die in die Welt kommt, sobald Gott redet? Trotzdem durchwaltet die ganzen Erwartungen ein Gefühl für den Zusammenhang zwischen Gottes alter und neuer Schöpfung. Gott selbst ist es, der sie beide zusammenhält, beide schafft und dessen Werke gut sind. Deshalb die vielen Rückblicke der Hoffnung auf das Paradies.[1]) Es ist nicht menschlicher Vorwitz gegenüber Gottes freiem, keine Rechenschaft schuldigen Willen, auch keine übermäßige Erdgebundenheit, wenn die Hoffnung nach irgendeiner Weiterführung der Urschöpfung tastet und somit die kaum gestellte Frage nach deren Sinn von vornherein beantwortet hat. — Eine ausführliche Aufrollung und Beantwortung dieser Frage läge im Interesse griechischer Theologie. Hier geht sie einfach in einem starken Schöpferglauben unter, in „pneumatischem Realismus", der über den ungeheuren Bruch hinweg alle Dinge in Gottes Macht einbettet als von ihm, durch ihn und zu ihm seiend, Röm 11, 36. Die alte Schöpfung wird nicht annulliert, sondern in der neuen zur Erfüllung gebracht, wobei aber durchaus nicht der Bruch von Sünde, Tod und Gericht vergessen wird. Das Tausendjährige Reich bleibt im NT. stehen als Gegenwehr gegen die Spiritualisierung der Hoffnung, trägt aber keinen judaisierenden Realismus hinein. Diese Spannung der geistlichen Erkenntnisse von Gott her darf nicht geglättet und in ein System eingemessen werden (vgl. die früheren Auflagen von Althaus „Die letzten Dinge"). Der geistlich-irdische Charakter der christlichen Hoffnung entspricht der geistleiblichen Person des Auferstandenen, und damit kommen wir auf eine andere parallel laufende Betrachtung im Folgenden.

[1]) Nach dem Gesagten selbstverständlich nicht in dem Sinne eines Kreislaufs.

Die neutestamentliche Hoffnung beschäftigt sich mit der Leiblichkeit im kommenden Aon. Der Osterglaube ist Auferstehungsglaube. Der Auferstehungsleib Jesu ist Unterpfand himmlischer Leiblichkeit. Wie Jesu Wunder ein Einbruch schöpferischer Kräfte in diese Welt waren und in dieser heilsgeschichtlichen Stunde Zeichen einer Weltwende, so ist Ostern in ihrem Zusammenhange der entscheidende Durchbruch, die Grundlegung einer neuen Seinsweise, die ebenfalls ihre Leiblichkeit hat. Ohne dies gibt es für Paulus keinen Glauben und keine Hoffnung, wie er 1 Kor 15 ausführt. Seine Sehnsucht nach dem neuen Leibe ist Motiv einer eschatologischen Haltung und stärkt die Verantwortung in der gegenwärtigen, von Gott nicht zurückgenommenen Schöpfung. Der Auferstandene ist der Anfang einer neuen Menschheit, welche in ihm das ewige, geistlich-leibliche Leben hat, V. 22. Nach der Art des Auferstehungsleibes gefragt, macht Paulus den Unterschied zwischen dem irdischen Fleisch und Blut mit seelischem Leben und dem himmlischen Leib mit geistlichem Leben. Dabei bezeichnen beiderseits Erdenstaub und Himmel die Herkunft, Seele und heiliger Geist das Lebensprinzip, und gemeinsame Lebensform des irdischen und himmlischen Menschen ist das Wohnen im Leibe, V. 35—50. In den folgenden Versen spricht Paulus die Notwendigkeit wie 2 Kor 5, 1 ff. den Wunsch aus, daß die sterbliche Existenz von der ewigen lückenlos abgelöst, verschlungen werde. Die Heimat ist beim Herrn, droben.[1]) Wenn er in „Erscheinung" tritt, dann mit ihm in Herrlichkeit auch die Seinen. Diese δόξα und sein Reich sind nahe verwandt 1 Thess 2, 12.[2]) So zielt alles Wünschen und Beten, Anbeten und Arbeiten (1 Kor 15, 58) auf dieses Reich hin, und schon in der Sehnsucht ist der Geist das Lebensprinzip. Vor diesem Reiche verschwinden auch die ganzen weltlichen Herrschaftsbereiche; alle Macht wird an den Christus abgetreten, bis dieser sie zuletzt in die Hände des

[1]) Vgl. Phil 1, 23 Kol 3, 1—4.

[2]) Vgl. die Doxologie des Herrengebets.

Allmächtigen zurücklegt, V. 23—28. So steht die Vollendungshoffnung auch bei Paulus im Zeichen erhöhter Schöpfung — *καινὴ κτίσις*. Wäre die Kampflage nicht noch so ernst und ein Mißverständnis so gefährlich, sie verdiente wohl den Namen einer neuen Welt. Aber hierhin folgt der griechische Geist nicht, und deshalb bleibt auch sein typisches Wort dahinten, mit dem er seinen Diesseitsbereich zu dessen Schaden verherrlicht und vergöttert hat. Weder mit Anführungszeichen (*καλούμενος* o. ä.) noch mit Demonstrativ findet das Wort einstweilen Eingang.

Dagegen hat *αἰών* in Parallele mit עוֹלָם längst eine Tragfähigkeit für prophetisches Hoffnungsgut gehabt. Der kommende Aon ist der „Zeitraum" der Gottesherrschaft, ja die Überbietung geschichtlicher Begriffe. Er schließt die Geschichte im doppelten Ausgang ab: ewige Strafe oder ewiges Leben, d. h. Verbindung mit Gott, wobei menschliche Bande und Lebensformen unwichtig werden, Lk 20, 34 f. Betont die synoptische Redeweise in dem Begriff mehr die Bewegung aufs Ziel hin, so die johanneische mehr das Ruhen der Gotteswelt über der vergänglichen; immerhin wissen beide von beidem. Johannes sagt auch: „Wir sind nun Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wir wissen aber, daß, wenn es erscheinen wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist" I 3, 2. Wir denken wieder an das oben gebrauchte Bild von der Tunnelfahrt; Ziel ist die völlige Vereinigung mit dem Licht, und der Inhalt der Hoffnung in seiner Mannigfaltigkeit ist mit einem Worte Gott selbst.[1]) Ihn jetzt schon haben, in seiner kenotischen Gestalt und in unserem Verhaftetsein an Sünde und Tod, ist der Christenstand in diesem Aon, gehört zur Gestalt dieser Welt, welche abgetan wird.[2])

Aber sprechen nicht die chiliastischen Erwartungen vom Gottesstaat in dieser Welt? Jüdisches apokalyptisches Gut behauptet sich hier neben und in der neutestamentlichen

[1]) Vgl. 1 Kor 15, 28. [2]) Althaus a. a. O. S. 40 f.

Hoffnung, Apk 20, vielleicht auch 1 Kor 15, 23 ff. Da der unangefochtene Machtbeweis des Messias auf Erden noch nicht erbracht ist, wird er auf seine zweite Ankunft verlegt, aber noch für diese Erde festgehalten. Danach erscheint Jesus, beseitigt den Antichristen, bindet den Satan, erweckt die Seinen und regiert mit ihnen tausend Jahre. Erst danach folgt der Endkampf und das letzte, doppelt ausgehende Gericht, dessen Ergebnis der himmlische Gottesstaat ist. Die Frage, ob nun der neue Aon zu Anfang oder Ende des Tausendjährigen Reiches beginnt, ist bei unserer Betrachtung der letzten Dinge von minderem Belang, aber das Festhalten an diesem Stück jüdischen Hoffnungsgutes ist ein weiteres Zeugnis für unseren Eindruck, daß das Jenseits zum Diesseits kommt, es richtet, reinigt und erfüllt, prinzipiell durch jede Ankunft Christi.

So sind dann auch endlich Jesu eigene Worte über die restitutio mundi zu verstehen. Ihr ausführlichster Zeuge ist Matthäus. In seinem Bericht über das Gespräch Jesu mit den Jüngern über die Belohnung ihrer Verdienste gebraucht er das Wort *παλιγγενεσία* 19, 28, von der syrischen Übersetzung gedeutet auf die neue Welt, den neuen Aon.[1]) Da werden die jetzt im Volke verachteten Jünger seine Richter, denn Jesu Reich ist da, vgl. 1 Kor 6, 2 Apk 3, 21. Diese Königsherrschaft ist von Anfang der Welt an bereitet, Mt 25, 34. Um ihr Kommen bittet das Herrengebet 6, 10, wodurch sich die Erfüllung des Gotteswillens vom Himmel auf die Erde erweitert. Erben dieser Erde sind die Sanftmütigen.[2]) Wir eignen uns dazu Zahns Deutung an: „Wir sehen, wie nach dem Täufer, so ist auch nach Jesus die Erde der Schauplatz der vom Himmel stammenden *βασιλεία*," auch seinen Protest gegen falsche Vergeistlichung.[3]) Solche Jesusworte, nach seiner Himmelfahrt als Hoffnungsgut der Gemeinde erhalten, sind ein deutlicher Hinweis auf die gött-

[1]) So auch Holtzmann und mit vielen Belegen Zahn z. St. Anmkg. 73 und 76.

[2]) Mt 5, 5 vgl. Ps 37, 11.

[3]) Komm. z. Mt. 1910, S. 193.

liche Absicht einer restitutio mundi. Damit kehrt die Weltgeschichte in ihren Ursprung zurück, ja vollendet sich zu unwiderruflichem Abschluß[1]); es gibt am Ende nur den spannungslosen κόσμος, trotz des ewigen Feuers, welches eben so oder so Nichtigkeit bedeutet, und den einen Aon, in welchem aus der Heilsgeschichte ein unbegrenzter Heilstag wird in Gott.

Ergebnis.

Das zeitliche Werden, Geschehen und Vergehen der Welt wäre also in das ewige Sein Gottes eingekehrt — so oder ähnlich könnte man im Sinne Platos, Philos oder ähnlicher Systeme sagen. Die ganze Behelfsmäßigkeit des neutestamentlichen Sprachgebrauchs „αἰών" vom systematischen Standpunkt aus wird an diesem Vergleich fühlbar. „Kommender Aon" im Sinne von „Ewigkeit" ist ein Selbstwiderspruch. Deshalb bei Johannes die starke Tendenz zur Horizontalgrenze. Ewigkeit kann nicht „danach" kommen,[2]) sondern nur von oben, eigentlich überhaupt nicht, weil sie von Anfang, besser: weil sie eben ewig ist. Nun aber steht Ewigkeit in der Zeit als ein umstrittener Wert, zerlegt sich nach östlichen Vorbildern in Perioden, abgegrenzte Aonen, wird zu einer Welt, die noch kommen muß. Während die Apokalyptik, von allerlei Zeitereignissen bewegt, mit der Grenzsetzung zwischen Zeit und Zeit und Ewigkeit beschäftigt ist, bringt Jesus an seiner gottmenschlichen Person die ganze Hoffnung in unerhörte Gottesnähe und die Hoffnungsvorstellungen in neue Bewegung.[3]) Jesus Christus, welcher war, ist und kommt, gestern, heute und in alle Ewigkeit derselbe, bringt trotz aller so deutbaren Aussagen keine neue

[1]) Wiederum nicht im Sinne eines Kreislaufs, der einfach den Anfang gegenständlich „wiederbringt", sondern als eine Auflösung in Gott. Wir nehmen die dritte Seligpreisung wörtlich, legen aber den Ton auf den Schöpfer, der das Geschöpf „Erde" umfaßt, so daß dieses recht eigentlich unanschaulich ist. Im Grunde besagen die Futura der Seligpreisungen alle dasselbe: volle Vereinigung mit Gott.

[2]) Vgl. Sasse a. a. O. C 3.

[3]) Zahn, Abs. v. Lk 17, 21, 1913, S. 601.

παρατήρησις, sondern die Gegenwart des Reiches, und damit ändert sich die Perspektive: „Es kommt die Gottesherrschaft nicht so, daß man als ein Danebenstehender ihr Kommen beobachten, d. h. an äußeren Anzeichen erkennen kann. Man wird auch nicht sagen: siehe hier oder dort ist sie; denn ‚siehe', die Königsherrschaft Gottes ist unter euch vorhanden." Die Apostel reden als vom neuen Aon Ergriffene, aus dem bösen Aon Gerettete, welche die Kräfte des neuen Aons geschmeckt haben. Was nach dieser Herstellung des Kontaktes zwischen Zeit und Ewigkeit noch aussteht und kommt, zeitlich gesehen in dem festina lente der johanneischen Apokalypse, ist Durchführung, Vollendung der Jünger durch viel Leiden, des Reiches durch Weltmission und neue Schöpfung, der Vernichtung des Satansreiches. Nun ist die ewige Gottesherrschaft unbestritten und undiskutiert. Dahin zielt Tendenz und Teleologie der Spanne zwischen Ankunft und Wiederkunft des Christus. Wir fanden die Welt in der Bibel beschrieben als von Gott und durch ihn, unter ihm und gegen ihn, jetzt zu ihm, dann in ihm.

Aus diesem Verhältnis der Welt zu Gott und dieser im Christusgeist geglaubten objektiven Tendenz hin zu Gott, um in ihm zu sein, ergeben sich alle aufgewiesenen Spannungen. Weil das Gottesreich schon da ist und doch noch kommt, ist die Kirche die Gemeinde der reichen Gotteskinder und doch der armen, unfertigen, elenden Menschen, ist die Grenze zwischen Welt und Gottesreich nicht sauber sichtbar gezogen, sondern in wirrem Kampf umstritten, auf dem Wege von der Prädestination durch Weltmission zur Reichsvollendung. Deshalb kann auch die Ethik weder bei innerweltlichen Maßstäben und Zielen beruhigt sein noch vergangene göttliche Offenbarung kasuistisch überkrusten, sondern geht in der Welt ihren unerhört gefährlichen Weg einer hohen Forderung zugleich des Genusses und des Verzichtes. Alle diese Spannungen sind nur möglich und wiederum auch nur lösbar, wenn Gott und Welt in diesem Verhältnis zueinander stehen.

Dritter Teil.

Umformung der Weltbeziehung in der nachapostolischen Zeit.

a) Gesichtspunkte.

Als Abschluß und Kontrolle bleibt die Frage: hat der urchristliche Weltbegriff seine heilsgeschichtliche Dialektik verloren, als das Ende ausblieb und die Kirche sich in der Welt weiter einrichten mußte? Martin Dibelius[1]) weiß den Eingang des eschatologisch und soziologisch bedingten Urevangeliums in die Kulturwelt mit allen Mitteln einer historischen Gesamtschau und feinem Empfinden für das Nachlassen eschatologischer Spannung zu schildern. Es komme auf dem Wege über die griechisch redenden Juden in alle Gegenden, sozialen Schichten und Religionen hinein und müsse konkurrenzkräftig gemacht werden gegenüber dem Gesetzesjudentum, den Mysterienreligionen und der stoischen Ethik. Es werde missionarisch, kirchlich, kultisch, mystisch, weltanschaulich, dogmatisch, ethisch, sozial, literarisch ausgebaut. Das alles bedeute nicht an sich eine Verarmung, sondern eine Weltreligion habe notwendig Tiefe und Breite[2]); auch ihr Schicksal entstehe aus *δαίμων* und *τύχη*, Eigengehalt und fremdem Einfluß.[3]) Bei der Anwendung dieser Sätze auf das NT. beginnt unsere Kritik. Selbstverständlich erscheinen alle Elemente der Umwelt als Baumaterial der werdenden Kirche, aber läßt sich eine Grenze finden oder auch nur denken, vor welcher das Evangelium in der Geschichte nicht mit Weltelementen verbunden gewesen wäre? Dibelius sieht bei jeder Offenbarung eine affektvolle Überwertigkeit, eine aufs Überweltliche gerichtete Monomanie, eine Weltflucht, die erst dadurch, daß sie Massen ergreift und Gemeinschaft stiftet, wieder in die Welt zurückkehrt.[1]) Dieser ursprüngliche eschatologische Akosmismus lasse sich natürlich in einer Weltreligion nicht halten, wirke aber in jeder Weltsituation in immer neuer weltanschaulicher Gestalt als starke Bindung an das Unbedingte und werde auch in der gegenwärtigen geistigen Kirche einen Ersatz finden. Wir fragen: kann man hinter dem Evangelienbericht einen Jesus vermuten, der nicht an Mission und Gemeindebildung gedacht oder den die Erwartung des Reiches von der Schöpfung getrennt hätte? Und kann man sich einen Jünger denken, der nicht von Anfang an in Segen und Fluch persönlicher Weltbeziehung verwickelt war? Gerade weil die Weltbeziehung nicht erst eine Frage der Ausdehnung, sondern eine allgemeine zeitliche Gegebenheit ist, auch für den *λόγος*, wenn er *σάρξ* wird, gibt es unter Menschen keinen akosmischen Bereich. Auch in der Gegenwart des Christus müssen von Anfang an weltliche Dinge und Ziele berücksichtigt werden, wenngleich dies in einem souverän behandelten Interim geschieht, bis ein jeder seine „Himmelfahrt" und damit seinen Abschied von dieser Welt erlebt.

Bei der Beobachtung der Entwicklung des Urchristentums zur katholischen Kirche ist also nicht entscheidend, welche Bestandteile kulturellen Lebens in den christlichen Bereich gelangen — da wird nur das längst gültige *πάντα ὑμῶν* ausgeführt —, sondern wie das geschieht, ob sich dabei und überhaupt das Grundverhalten zum Kosmos und den Aonen ändert. Blieb die unerträgliche Spannung der sich überlagernden Aonen bestehen? Blieb die Kirche das weltlich-überweltliche Gebilde, dessen Werk und Ordnung innerweltlich und dessen Kraft und Garantie überweltlich ist? Blieb die Ethik bei der Eroberung neuer Lebensverhältnisse bewegt

[1]) „Evangelium und Welt", Göttg.[2] 1929, und in der Rektoratsrede „Urchristentum und Kultur", Heidelberg 1928.
[2]) Ev. u. Welt S. 23. [3]) S. 110.

[1]) A. a. O. S. 22 f.

von der Rangordnung „Gott — Mensch — Dinge“ und von der Ablösung der alten Welt durch eine neue? Diese Fragen richten wir an die nachkanonischen Zeugnisse der früheren KG.[1])

b) Der Tatbestand in den Schriften der apostolischen Väter.

Der erste Klemensbrief ist von mannigfachen Traditionen überschattet: NT., LXX, griechische Philosophie. Weil von allen dreien angenommen wird, entsteht eine religionsgeschichtliche Quersumme und eine Schwächung der urchristlichen Botschaft. Es werden wohl eschatologische Gedanken genannt. Die Gemeinden sind am Ort *παροικοῦσαι* inser. Der Christus hat ihnen Wegzehrung mit auf die Reise gegeben, 2, 1. Der Brief meint aber mit der *ἐλπίς* 27, 1 51, 1 58, 2 nicht so sehr die Wiederkunft Christi 23, 5 als die Auferstehung der Toten 50, 4, welche in 23—26 mit der Auferstehung des Herrn und mit Beispielen aus Pflanzen- und Tierwelt (Phoenix Kap. 25) der Gemeinde nahegebracht wird. Gewiß: alle in die *ζωή* 48, 2 Geretteten, eine bestimmte Zahl Auserwählter 58, 2 59, 2, werden offenbar werden bei der Erscheinung der Christusherrschaft 50, 3, aber diese wirkt schon sehr als zitiertes Erbgut. Sie wurde von den Aposteln unter dem Eindruck der Auferstehung Jesu überall verkündigt 42, 3 und ist schon im AT. bezeugt 17, 1 26, 4. Die Aonen werden nur in der Mehrzahl als Gott unterstellt und in den üblichen präpositionalen Formeln erwähnt. Die eschatologische Botschaft ist auch nicht lebendige Triebfeder des Handelns. Dieses wird vielmehr begründet in dem Adel der erwählten Gemeinde, 29 u. 30, und in der korinthischen Tradition von Paulus her. Wesentlich nur

[1]) Wir lesen dazu den Text der Patrum apostolicorum opera rec. Gebhardt, Harnack, Zahn ed. sexta minor, Lpz. 1920, zur Kontrolle die Konkordanz von Goodspeed, index patristicus, zur Erläuterung die Kommentare im Handbuch für das NT., Ergänzungsband 1923 und die Einleitungen und Übersetzungen bei Hennecke, Die neutestamentlichen Apokryphen, Tbg. 1924.

beispielhafte Triebkraft hat auch die oft ethisch verwertete Schöpfung 19. 20. 33. Weil der Herr selbst sich zu seiner eigenen Freude mit guten Werken geschmückt hat, sollen die Korinther seinem Vorbilde folgen 33, 7 f. Wenn „der Vater und Schöpfer der ganzen Welt“ ihr ohne Groll gegenübersteht 19, 2 f., Gutes tut und Frieden und Einigkeit eingepflanzt hat 20, 11, dann kann auch in der Gemeinde Ordnung sein. Im einzelnen ist das Bild des *κόσμος* mit manchen platonischen und stoischen Zügen behaftet 20. 28, 2 60. Knopf erinnert zu diesen Stellen besonders an die pseudo-aristotelische Schrift *περὶ κόσμου*. Das Wort *κόσμος* wird in 1 Klem der neutestamentlichen Spannung entzogen. Die Übeltäter werden als Außenseiter empfunden 45, 4. Das Kommen des Menschen in die Welt ist nicht so sehr der Antritt einer schweren Pilgerschaft und Kampfzeit als eine Gestaltung aus der Finsternis und Minderwertigkeit der Materie 38, 2 f. in die ewige Ordnung eines gottgewirkten *κόσμος* 60, 1. Der griechische Glanz des *κόσμος*-Begriffes gewinnt Macht. Die Spannung der Aonen ist geglättet. Die Garantie für die Einheit der Kirche wird von dem Haupt schon stark ins Amt verlegt 44, ähnlich wie bei Ignatius.[1])

In den Ignatiusbriefen ist das neutestamentliche Weltverständnis mit Frische und Mannigfaltigkeit bewahrt. Er weiß sich stark in die Endzeit hineingestellt Eph 11, 1 Magn 5, 1. Er sieht zwei Menschengruppen dem doppelten Ausgang entgegengehen; die Gläubigen tragen das Gepräge Gottes, die Ungläubigen das der Welt Magn 5, 2 Röm 3, 3. In die letzteren werden die Ketzer und Quertreiber eingeschlossen Eph 8, 2 13, 1 Phil 3, 3. Für die ersteren ist entscheidend die Ostertatsache Magn 9, 1 Trall 2, 2 9, 2. Das damit gegebene *ἐν Χριστῷ* macht den Märtyrer fest gegen die Lockungen der Welt, wofür der ganze Römerbrief Zeugnis ist. Ignatius ist der Welt abgestorben 2, 2 3, 3 5, 3 7, 2. Damit haben der Herr und die Herrschaften dieses *αἰών* ihre

[1]) Vgl. Spörri a. a. O. S. 374.

Macht über ihn verloren 6, 1 7, 1 vgl. Eph 17, 1 Magn 1, 3 Trall 4, 2 8, 1 Phil 6, 2. Sie scheitern an Jesu Kreuz Sm 6, 1, ja an seiner ganzen Erscheinung. Eph 19 läßt ihn vor den ganzen Aonen erscheinen, angezeigt durch den Sternenhimmel, und dann doch auf verborgene Weise durch seine Niedrigkeit siegen und des Satans Reich zerstören. Damit fällt die Magie und die Unwissenheit in kosmischen Dingen, und die ganze Schöpfung gerät in der Richtung auf ewiges Leben hin in Bewegung. Auch in dem Gemeindegedanken finden sich die im NT. aufgezeigten Elemente wieder: die Christen sind aus der Welt erwählt Eph inscr Phil 2, 1, in die Welt gesandt Eph 10, 1 Trall 8, 2, mit dem Weltwesen im Kampf Eph 10, 3 13, 1 17, 1 Trall 8, 1 11, 1. Bemerkenswert ist aber die hierarchische Tendenz und die weitere kasuistische Verschärfung des kirchlichen Einheitsgedankens.

Der Brief des Polykarp an die Philipper ist orientiert am apostolischen Zeugnis, welches reich zitiert wird. In diesem kurzen Briefe kommt ebenfalls fast die ganze Vielseitigkeit des neutestamentlichen Weltverstehens zur Entfaltung inscr 1, 2 4, 1 5, 2 f. 7, 1 9, 2 11, 2 12, 3. In dem Bericht über sein Martyrium wirken dieselben Vorstellungen schon stark vokabuliert; der Märtyrer tritt dem Ernst der eschatologischen Weltsituation gegenüber in den Vordergrund 2, 3 16, 1.

Der Johannesschüler Papias hat nach Euseb h e III 39 und Iren V 33, 3 f. vom Tausendjährigen Reich nach der Auferstehung von den Toten geschrieben: *σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης*, Fragm II. Es wird ein Friedensreich auf Erden sein, Fragm I. Den Judas hat er als großes Beispiel der Gottlosigkeit *ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ* bezeichnet, Fragm III.

Der Barnabastraktat, eine Lehrschrift über den typologischen und allegorischen Sinn des alttestamentlichen Gesetzes und die auch in der Didache behandelten zwei Wege, hängt in seinen eschatologischen Vorstellungen mit

Henoch zusammen. Windisch[1]) stellt die eschatologischen Aussagen zusammen: 1. Das Heil ist vollbracht, die Erneuerung erlebt. Das Gericht der letzten Tage ist am jüdischen Volke schon vollzogen 16, 5. Aber der Abschnitt von Schöpfung und Neuschöpfung 6, 11—19 zeigt ein Gewordensein und ein Hoffen. „Jesus hat uns von der Finsternis erlöst, um sich ein heiliges Volk zu bereiten" 14, 6. 2. In der Gegenwart herrscht der „Schwarze", Satan mit seinen Engeln und Dämonen. Der gegenwärtige *καιρός* wird sich bis zum *τέλειον σκάνδαλον* verschlimmern, und der bisherige Glaube kann nutzlos werden, wenn die Glaubenden nicht „jetzt in der gesetzlosen Zeit und in den kommenden Ärgernissen widerstehen" 4, 9. Wer die verführerische Gegenwart haßt, den trägt die Liebe in die erhoffte Zukunft 4, 1. 3. Die Zeiten sind verkürzt, der letzte Tag nahe 4, 3. In 6000 Jahren erreicht die Welt ihr Ziel. Dann wird die Macht des *ἄνομος* beseitigt, das Gericht an den Gottlosen vollstreckt, der Kosmos verändert, und mit dem achten Tage beginnt der *ἄλλος κόσμος* . . ., hier endlich fällt dieser Ausdruck, aber nur einmal; in 10, 11 heißt es: „Der Gerechte wandelt in dieser Welt und erwartet den heiligen Aon." Diese ernste, keineswegs phantastische Eschatologie hat die neutestamentliche in großem Umfange bewahrt und ist Triebfeder des Handelns, und das nicht nur vornehmlich mit dem Gedanken an den Gerichtstag.[2]) Freilich wird das Wort von den vielen Berufenen, aber wenigen Auserwählten mit vollem Ernst auch auf die Kirche angewendet 4, 14, aber der Glaube greift doch heilsgewiß nach der Vollendung 6, 19. Auch die Heidenmission *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* wird verkündet 14, 7 f. Die Ethik ist von eschatologischen Kampfimpulsen bewegt, aber nicht aus den Situationen des Kampfes selbst geschöpft. Die ganze Schrift ist bei aller richtigen Wiedergabe neutestamentlicher Wahrheiten innerlich vorwiegend intellektuell, fast gnostisch orientiert und interessiert, wie die

[1]) In seinem Komm. Tbg. 1920 Exkurs z. Kap. 10.

[2]) Gegen Windisch a. a. O.

überlegene Deutung des jüdischen Kultes und die Berechnung einer Weltendzeit beweist. Was in Apk als Symbol zu erkennen ist, scheint hier in apokalyptische Rechenkunst zurückzusinken und fühlt sich im Grunde nicht mehr so stark von der Situation und ihren unerträglichen Spannungen erschüttert.

Die Ethik der Zwölfapostellehre ist fest und organisch im Schöpferglauben verankert 1, 2 5, 2 10, 3; „erstens liebe Gott, deinen Schöpfer!“ 1, 2. Mißachtung und Mißhandlung des Lebens hängt mit Verkennung des Schöpfers zusammen 5, 2. Die Schöpfung soll die Menschen zum Dank führen, und die Christen haben für geistliche Nahrung und ewiges Leben besonders zu danken 10, 3. Das Wort *ἀθανασία* für ewiges Leben in derselben Eucharistie 10, 2 bedeutet noch keine Säkularisierung des Osterglaubens.[1] Das Festhalten an der neutestamentlichen Eschatologie ist unzweifelhaft 10, 5 f. 16. „Es komme die Gnade, es vergehe die Welt! Hosianna dem Gotte Davids! Wer heilig ist, komme! Wer nicht, tue Buße! Maranatha. Amen“ 10, 6. Die Plötzlichkeit der Wiederkunft erfordert Wachsamkeit. Der *κοσμοπλανής* und die *πύρωσις τῆς δοκιμασίας* werden noch viele zum Abfall bringen. Endlich zerreißt der Himmel, und der *κόσμος* sieht den Herrn kommen 16. Die wahrscheinlich auch eschatologische Stelle 4, 4: „Zweifle nicht, ob es sein wird oder nicht!“ ist der Gipfelpunkt der Breviloquenz der Schrift und nicht mehr deutbar.

Auffallend ist im Taufkatechismus der Didache in der Wiederholung der Worte der Bergpredigt gegen den Zorn die 1, 4 eingestreute Mahnung, die „fleischlichen und leiblichen Begierden“ zu meiden. Knopf[2] leitet diese Anschauung des Leibes von Plato Phaidon 11 her und von den Stoikern. Nun muß der Zusammenhang des Zornes mit dem Leibe zwar nicht ohne weiteres dessen absolute Verachtung bedeuten, macht aber eine abnehmende Einschätzung wahrscheinlich. — Bemerkenswert meldet sich die Kasuistik an.

[1]) Vgl. Knopf z. St. im Handbuch 1923. [2]) z. St.

Zunächst wird das Gebot zu geben ganz allgemein aufgestellt, ja sogar in einem Wehe über das Nehmen gesteigert. Dann aber wird der Einzelfall genau normiert. „Dein Almosen möge in deiner Hand schwitzen, bis du weißt, wem du es geben sollst“ 1, 5 f. Das braucht noch nicht Entspannung der Forderung zu sein, ist aber ein Weg dahin. Ein unzweifelhaftes Abrücken von der Absolutheit der Forderungen Jesu ist der Schluß der Ethik, 6, 2[1]): „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; kannst du es nicht, dann tue, was du kannst!“ Damit beginnt die Teilung der Gemeinde in Vollkommene und minder Vollkommene, die Zurückziehung der absoluten Forderung in einen besonderen Kreis.[2]) Vom Abendmahl ausgeschlossen sind die nicht Getauften; auf sie wird das Herrenwort bezogen: „Gebt das Heilige nicht den Hunden!“ 9, 5. Im übrigen ist die Gemeindeordnung noch im charismatischen Zustande, das Ende in Erwartung, der Kosmos in der Krisis.

Der sog. zweite Klemensbrief, eine Predigt aus dem 2. Jahrhundert, beschränkt sich in seinen Zitaten stärker auf das NT. und bringt dem Wortlaut nach mehr eschatologisches Gedankengut. Die Erdenzeit ist nur kurz 5, 1. 5 8, 2 f. 16, 1 19, 3 f. Daraus folgt die Entwertung der Erdengüter (*κοσμικά*) 5, 6—6, 2, ja noch mehr: Christen sollen *τὰ ἐνθάδε μισῆσαι, ἐκεῖνα δὲ ἀγαπῆσαι* 6, 6. Der gegenwärtige und der kommende Aon sind Feinde; dieser lehrt, jener meidet die Sünde 6, 4 f. Man muß sich zwischen beiden entscheiden 6, 5 vgl. 14, 1. Diese praktische Einstellung zeigt den Abstand, den man in der Gemeinde inzwischen von der Spannung der beiden Aonen gewonnen hat. Gewiß ist aus Kap. 1 die Errettung aus dem alten Aon durch Jesus zu lesen, besonders V. 7. 8, aber in der ganzen Paränese überwiegt die Mahnung, sich für den neuen zu entscheiden und zu betätigen, um ewiges Leben zu gewinnen, Kap. 6

[1]) Vgl. 2 Klem 7, 3: „möglichst nahe an den Kranz kommen.“
[2]) Vgl. 11, 11.

8, 4—6 10, 1. 2. 11. 12, 6. Auch Jesus sagt, daß der Weg zum Leben durch die Tat geht, aber er knüpft das Kommen des Reiches nicht an die Erfüllung von Geboten, besonders nicht asketischen, wie es Kap. 12 tut. In dieser Form ist die Ethisierung der Reichserwartung eine Abschwächung der Hoffnung.

Der prophetisch-biographische Hirt des Hermas erlaubt einen Einblick in die werdende katholische Kirche vor 150 in Rom.[1]) Ein schlichter Christ, der seine Aussagen nicht theologisch und literarisch ausgeglichen hat, ringt um den Ernst der Buße in einer verweltlichenden Kirche. Die Welt ist um der Kirche willen von Gott geschaffen Vis I 1, 6 3, 4 II 4, 1 III 4, 1 vgl. 4 Esra 6, 55. 59 7, 11. Der Turmbau der Kirche, mit dessen Fertigstellung die *συντέλεια* aller Zeiten kommt Vis III 8, 9, wird zeitweilig unterbrochen, damit er geprüft werden kann, ob er dem Ideal entspricht,[2]) und damit noch eine einmalige Gelegenheit zur Buße vorhanden ist, vgl Sim IX 14, 2 und den bezeichnenden Buchschluß X 4, 4. Hoffnungslos ist es schon jetzt für die Abtrünnigen, Verräter und „Lästerer des Herrn durch ihre Sünden" Sim VIII 6, 4. Um andere Sünden wird noch gerungen, vor allem um die böse Begierde, welche schon hier einen unverhältnismäßig großen Raum einnimmt, Vis I 1, 8 2, 4 Mand XI 8 XII 1 f. Sim V 3, 6 VI 2, 3 3, 3 VII 2 VIII 11, 1 X 1, 3, besonders die erotische, Vis I Sim IX 13 f., und um die Überbetonung irdischer Besitztümer und Geschäfte Vis I 1, 8 III 6, 5 f. Mand IX 4 Sim IX 31. Die oft genannte *ἐγκράτεια* (z. B. Vis I 2, 4 III 8, 4 Mand VIII) wird nicht dualistisch begründet, sondern gerade im rechten Gebrauch der Schöpfung Mand I XII 4, 2 6, 5 Sim V 6. 7. Gott wird als der Schöpfer des All aus dem Nichts geehrt, Vis I 1, 3. 6 3, 4 Sim VII 4, sein Sohn steht an deren Anfang und Ende Sim IX 12, aber die *κτίσματα* werden in der ethischen Anweisung verschieden be-

[1]) Weinel bei Hennecke 1924 und Dibelius im Handkommentar 1923.
[2]) Vgl. Dibelius zu Sim IX 5, 1. 2.

handelt, zweiseitig, als erlaubt und unerlaubt für den Gebrauch Mand VII 5 VIII 1. Gott hat mit allen seinen Geschöpfen Erbarmen Sim IX 23, und die ganze Welt trinkt an der Quelle des Wortes 25, der Himmelsberg[1]) umfaßt die ganze Welt Sim IX 2 vgl. 14. 17, wie der Weidenbaum[2]) die ganze Erde überschattet Sim VIII 3, aber die Knechte Gottes leben in einer fremden Welt und brauchen sie mit Vorsicht Sim I, um sie einst zu verlassen V. 3 und für eine andere reich zu sein V. 9, und auch die Welt als Menschheit ist geteilt: das Gottesvolk ist der noch nicht vom Unkraut gesäuberte Weinberg im Weltacker, Sim V 5, der gegenwärtige Aon gleicht dem Winter, in welchem man die guten und die abgestorbenen Bäume nicht unterscheiden kann Sim III, aber im kommenden Aon, im Sommer, wird die hohle Geschäftigkeit von der Frucht unterschieden werden Sim IV. Es kann sogar sein, daß ein Gläubiger verlorengeht Sim IX 19, wo es an der rechten tiefen Einsicht fehlt Mand X 4. Der Sprachgebrauch und Sinn von *κόσμος* und *αἰών* schließt sich dem neutestamentlichen an in der Beschreibung der vier Farben des Tieres Vis IV 3: schwarz ist diese Welt, in der ihr wohnt, rot ist ihr Untergang in Feuer und Blut, golden seid ihr, wenn ihr ihr entflieht, und weiß ist der kommende Aon, in welchem die Erwählten fehllos und rein das ewige Leben haben.

Wieder einmal beweist sich die Zähigkeit der neutestamentlichen Terminologie und Ordnung der Hauptbegriffe, gerade auch in deren manchmal neuer Vergleichung und Beziehung zueinander[3]) — bei den mancherlei iranischen, apokalyptischen, hermetischen,[4]) gnostischen und stoischen Einflüssen in dieser Laientheologie ein starker Beweis für die Kraft neutestamentlicher Begriffsprägung. Freilich beweisen diese Bemühungen auch die wachsende eschatologische Entspannung. Die Ethik tendiert wieder zu jüdisch-gesetzlicher

[1]) Die himmlische Stadt Gottes.
[2]) Das Gesetz oder der Gottessohn.
[3]) Vgl. Dibelius a. a. O. S. 424 (Einleitg. z. Komm.).
[4]) Z. B. die Trauer als Laster, vgl. Dibelius.

Dinglichkeit. Die Kirche steht in der Welt mehr defensiv und kämpft um kleine Positionen. Im NT. ließ ihre überweltlich-weltliche Einbruchskraft manche Fragen überhaupt nicht auftauchen. In der Bußfrage kennt es nur die Spannung zwischen einer grenzenlosen Vergebungsbereitschaft Gottes und dem rettungslosen Fall Mt 12, 30 ff. Hebr 6, 4 ff., nicht die kasuistische Beschäftigung mit dem Abfall, Verrat und besonderen Arten der Lästerung wie z. B. Sim VIII 6, 4. Man hat das Gefühl, daß die manchmal angedeutete „Gnosis" des Hirten mehr mit einer Erhebung über die weltlichen Begierden als mit der großen Heilsstunde Gottes in der Welt zusammenhängt.

Als ältestes apologetisches Zeugnis fügen wir, da der pseudojustinische Diognetbrief mit seinen ergiebigen Ausführungen über Christ und Welt erst ins 3. Jahrhundert gehört, ein Fragment des Atheners Aristides um 137 an[1]) aus dem Syrischen, z. T. auch Griechischen: „Die Christen erkennen nur Gott den Schöpfer an und beobachten seine Gebote in Erwartung des kommenden Aons ... Ihre Männer enthalten sich aller Unreinigkeit in der Hoffnung der zukünftigen Vergeltung in der anderen Welt ... Wenn ein Gerechter von ihnen aus der Welt hinübergeht, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, als wenn er von einem Ort zum anderen reist ... Weil sie die Wohltaten Gottes gegen sich kennen, siehe, so sind ihretwegen die in der Welt (befindlichen) schönen Dinge im Fluß." Stark bezeugen diese wenigen Sätze die Relation der ganzen Ethik auf den kommenden Aon.

c) Zusammenfassung.

Das Weltverständnis in den Schriften der apostolischen Väter zeigt einen wechselvollen Streit neutestamentlicher und fremder Gedanken. Wir heben bei grundsätzlicher Betonung einer erstaunlichen Treue in der Wiedergabe nicht nur neutestamentlicher Formulierungen, sondern auch Stimmungen

[1]) Nach Hennecke, S. 476 f.

und sachlicher Gedanken einiges Abweichende hervor. In die Ethik, die auch im NT. schon mit außerchristlichem Einzelmaterial an Geboten arbeiten konnte, dringen nun z. T. auch andere Motive ein. Einerseits begründet die geordnete Schöpfung und das Vorbild edler Menschen die Forderung geordneten Verhaltens, andererseits tritt der Begeiff der sündigen ἐπιθυμία stark in den Vordergrund, bei Hermas besonders dinglich und erotisch verstanden, und die ἐγκράτεια wird eine betonte Tugend. Das Anwachsen der Kasuistik ist ein Zeichen dafür, daß die Gebote bedingend vor die Hoffnung getreten sind, und der Kampf um die nach der Taufe geschehenen Sünden gefährdet die Gewißheit der Hoffnung, wie andererseits das Martyrium dem anderen Aon gegenüber eine in sich selbst zu große Zuversicht gewährt. Das NT. befiehlt mehr vom neuen Aon her, die spätere Abschwächung mehr auf den neuen Aon hin, der damit ferner rückt und den gegenwärtigen κόσμος wieder ungestörter der ungespannten Bejahung und Verneinung freigibt. In der Kirche ergibt sich daraufhin eine Einstufung ihrer Glieder nach ihren sittlichen Leistungen und eine Versteifung der Zucht. Schließlich werden die Garantien ins Amt und Sakrament verlegt,[1]) ein Zeichen, daß das Gericht ferner rückt und man sich in der Welt schon mehr einrichtet. Dem Missionsgedanken wird durch die mancherlei ethische Defensive und durch gnostische Einflüsse einige Kraft entzogen. Der mitreißende Schwung der großen Heilsstunde wird nicht überall mehr so stark empfunden, weicht oft einem „Schwanken zwischen leidenschaftlicher Furcht und Hoffnung",[2]) was besonders die Unterbrechung des Turmbaues bei Hermas beweist. Hier hat das retardierende Moment in der Endentwicklung einen anderen Sinn als in Apk — dort spannt es, hier lähmt es; aus der gegen die Unmittelbarkeit des

[1]) Statt in den Christus als den ausschließlichen Beziehungspunkt des Glaubens, den mit der Gemeinde gewissermaßen Identischen, Spörri S. 369 ff.

[2]) Dieses sieht K. Müller, Lehrbuch der KG. I 1905, S. 36, als für diese Zeit bezeichnend an.

Endgerichts sichernden Bußzeit wird in der katholischen Kirche das breit zwischen Gott und Mensch sich lagernde Bußinstitut, welches mit beiträgt zur Entmagnetisierung des neutestamentlichen Weltzeitbegriffes. — Daß der kommende Aon auch mit κόσμος bezeichnet werden kann, ist Glättung einer vorher sehr begründeten Scheu im Sprachgebrauch, ein Nachgeben gegenüber dem Hellenismus. Im übrigen erweist sich die schöpferische Sprachbildung des NT. als ziemlich zäh — ein sehr beachtlicher Hinweis darauf, daß die Kirche der Jahrhunderte sich immer wieder fragen muß, ob sie in den Worten noch die Sache hat.

Abschluß.

Die gegenwärtige Lage und Aufgabe.

Bald zwei Jahrtausende christlicher Kirchengeschichte sind in eine ebenso lange Weiterentwicklung der Welt verwoben. Alle Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Fortbildung neutestamentlichen Weltverstehens sind dagewesen, gedacht und gelebt worden. Auch das Weltverständnis der neutestamentlichen Umwelt hat weiter gewirkt bis in unsere Zeit, nicht nur außerhalb des christlichen Lebensraumes, sondern, wie schon der Blick auf die apostolischen Väter lehrte, von Anfang an auch innerhalb.

Der innerkirchliche Kampf um den urchristlichen Weltbegriff hat eine wechselvolle Geschichte durchlebt. Das römische Weltimperium und eine vom ganzen dialektischen Zusammenhang losgelöste christliche Weltbejahung fanden einander zu einem verhängnisvollen, ungeheuer starken Bunde,[1]) in welchem ein ganzes Stück Welt mit seiner Organisation, Satzungen, Lehren, Gebräuchen, Gegenständen in eine dogmatisch-sakramentale Heiligdeutung eingesponnen wurde und außerdem weltflüchtiger Herzensheiligung aus-

[1]) Besonders anschaulich gemacht in der Auslegung der Versuchungsgeschichte durch den Großinquisitor bei Dostojewski, Die Brüder Karamasoff.

drücklich ein bevorzugter Raum gegeben ist in den consilia evangelica. Die Spannung der Aonen ist in der glorifizierten Kirchengeschichte zerflossen, und das Gericht ist verharmlost zu einem Schrecken, der allerdings für den einzelnen besonders schrecklich ist, aber das vergottete weltliche Kirchensystem gar nicht mehr trifft.

Die Reformatoren reißen ein anderthalb Jahrtausende altes Gespinst vom urchristlichen Zeugnis hinweg und stellen sich wieder unmittelbar und wagend zu Gott und seinem heilsgeschichtlichen Handeln. Damit ist der urchristlichen Hoffnung ihre Wirkung auf den Weltbegriff wieder grundsätzlich freigegeben, wobei natürlich das anderthalbtausendjährige Erbe einer geschichtlichen Substanz nicht ohne Wirkungen bleiben kann. Entscheidend ist also nicht, wie die unmittelbare Parusie-Erwartung in der älter gewordenen Zeitrechnung unterkommt, sondern ob die Dialektik von Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit wieder in Gang kommt. Die doppelte Wertung der Welt in Luthers Ethik ist in der Einführung berührt. Wir fügen nun nach der Erweiterung des Problemfeldes drei Punkte hinzu, an denen Luther einen Vorstoß in die Unmittelbarkeit unternommen hat: 1. In der reformatorisch verstandenen Rechtfertigung fällt der Mensch wieder direkt in die Gerichts- und Gnadenarme des lebendigen Gottes; damit ist seine ganze Existenz in dieser Welt erschüttert und gekündigt und in eine andere Welt hinaufgehoben. 2. Die neu belebte und gereinigte Erwartung des Jüngsten Tages erschüttert auch die ganze Welt selbst; in der sie umfassenden Ewigkeit wird sie vom Christen als Heimat, Fremde und als unwichtig zugleich empfunden. 3. Staat und Kirche sind wieder beide unmittelbar zu Gott; die gegenseitigen Unterdrückungs- und Vermittlungsversuche werden grundsätzlich, wenn auch nicht praktisch, abgeschnitten.

Die Orthodoxie[1]) ist wiederum eine treue Erhaltung großer Formeln in einer Epigonenzeit. Als sie von der

[1]) Vgl. auch ihr Kirchenlied.

geschichtlichen Entwicklung beiseitegeschoben wird, erstehen als Erben der Pietismus und Rationalismus. Der erstere ist auf reformatorischer Grundlage zunächst Hüter und Bewahrer der Tradition, verlegt aber den Ansatz- und Schwerpunkt ins subjektive Erleben, in die zunehmend mystisch verstandene Seele und verliert trotz Anerkennung der Schöpfung weithin das in der Spannung des neutestamentlichen Kosmosverhältnisses mitenthaltene positive Interesse an der Welt.[1]) Sein starker Wille zur Orientierung an der Schrift wurde aber zum Erhalter neutestamentlicher Eschatologie durch den Rationalismus und seine Fortsetzer hindurch. Dieser, mit dem Pietismus wohl im subjektiven Ansatz einig, macht griechisch-humanistisches Erbe im christlichen Abendlande weithin flüssig und entzieht Welt und Mensch fortschreitend der eschatologischen Bedrohung. Damit erlahmen die Spannkräfte neutestamentlichen Weltverständnisses im öffentlichen Bewußtsein der Kirchen und sind durch mancherlei Erneuerungsbewegungen nur zum Teil wiedergebracht worden. Die Glut urchristlicher Reichgotteshoffnung wanderte aus in den Idealismus des Fichteschen Rechts- und Vernunftstaates, in die marxistische Erwartung des Friedensreiches oder in einen nationalistischen Totalitäts- und Ewigkeitsgedanken. Heute kann heidnisches Weltverständnis den Versuch einer Sammlung eschatologisch entspannter, offenbarungsloser Gedankenkreise und in ihrer inneren Existenz unerschütterter Menschenkreise unternehmen. Die Hauptwirkung Nietzsches, seiner dionysischen Welt- und Machtbejahung und seines Züchtungsgedankens, scheint noch bevorzustehen, das eben totgesagte hellenische Ideal des schön-edelmächtigen Menschentums zu neuem Kampfe gegen christliche „Kosmodizee", Anthropologie, Ethik und Eschatologie anzutreten. Dem ist nur mit dem weithin unbekannten

[1]) Spener (Erklärung der christlichen Lehre, herausgeg. vom Ev. Bücherverein, Berlin 1846) behandelt im Anschluß an Luthers Katechismus die Schöpfung, auch die Erlösung des ganzen Menschen an Leib und Seele (Frage 614. 731), zeigt aber schon abnehmendes Interesse an kosmischer Eschatologie.

vollen Zeugnis biblischer Offenbarung über Welt, Volk, Mensch, Leib und Seele (besonders auch die beiden letzteren in ihrem Verhältnis) zu begegnen, und dieses gegenwartsnahe Zeugnis sowie die ganze Haltung seiner Träger muß eschatologisch sein. Das Schicksal der Kirche liegt in ihrer Eschatologie.

Was Martin Dibelius[1]) aus der neutestamentlichen Eschatologie als allgemeingültig und in der Gegenwart brauchbar übrig behält und in Jugendbewegung, Expressionismus und Irrationalismus[2]) wieder anklingen hörte, die aktuelle Zuspitzung des Evangeliums auf das Reich Gottes und seinen Herrn hin und die Erhebung ins Unbedingte,[3]) ist eine wertvolle Erfühlung weltbewußtseinsmäßiger Zusammenhänge, aber andere erfühlen andere Zusammenhänge, denn das neutestamentliche Zeugnis ist reicher und umspannt einen allseitig bezogenen und mit verschiedenartigen Spannungen geladenen Komplex von Wirklichkeiten. Der moderne Rettungsversuch für die Eschatologie Jesu darf nicht mit dem völligen Verzicht auf seine Weltanschauung bezahlt werden. Wir empfinden es jetzt wohl stärker als vor fünf Jahren, daß wir in einer kosmisch sehr interessierten Zeit stehen, und das nicht nur in unchristlichem Sinne. Ihr ist die biblische, systematische und praktische Theologie eine sorgfältige Entfaltung des urchristlichen Weltbegriffes schuldig. Richtiger gesagt: sie ist sie der Wahrheit, sie ist sie Gottes Wort schuldig. In dem Kapitel des NT., welches am meisten vom *κόσμος* redet, steht

Jesu Bitte für die Zeugen der Wahrheit:

ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ.
ὁ λόγος ὁ σὸς
ἀλήθειά
ἐστιν.

†

[1]) Ev. u. Welt, Kap. 1 u. 3. [2]) S. 3 ff. [3]) S. 41 ff.